Exeg.
1091
mc

Exeg.
1091 mc
Tholuck, A.

Das
Alte Testament im Neuen Testament.

Ueber
die Citate des Alten Testaments
im Neuen Testament
und
Ueber den Opfer- und Priesterbegriff
im Alten und Neuen Testamente

von
Dr. A. Tholuck.

(Zwei Beilagen zu dem Kommentare zum Briefe an die Hebräer.)

Novum Testamentum in Vetere latet,
Vetus in Novo patet.
AUG.

Neue Ausarbeitung.

Dritte Auflage.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1849.

325.9.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Nachdem nach Verlauf von 9 Jahren eine neue Ausgabe der Beilagen zum Hebräerbriefe und demnächst des Kommentars selbst nöthig geworden, habe ich nicht umhin gekonnt, die ersteren durchaus von Neuem auszuarbeiten; es wurde mir dabei klar, in wie mancher Hinsicht in diesem Zeitraume die Wissenschaft, in wie mancher der Verfasser selbst ein anderer geworden. — Gerade jene zwei Gegenstände aus dem Gebiete, wo alt- und neutestamentliche Theologie sich berühren, in diesen Beilagen besonders zu behandeln, wurde ich vorzüglich durch das Bedürfniß der Studirenden bewogen, deren Fragen so häufig eben diese Gegenstände berührten. Von dem, was die neueste Wissenschaft zur näheren Beleuchtung dieser Punkte darbietet, ist hoffentlich nichts Wesentliches übergangen und das Ganze denjenigen Anforderungen der Wissenschaft entsprechend gestaltet worden, welche eine auf dem christlichen Glauben beruhende Theologie als berechtigt anerkennen muß.

Halle, den 21. Juli 1849.

A. Tholuck.

Druckfehler und Zusätze.

S. 32. Z. 8. lies Christo statt Christus.

S. 83. Z. 24. setze hinzu: R. Jakob aus Metz in Neve Schalom f. 9.: „Ehe Adam sündigte, war er selbst ein Opfer und hatte daher des Opfers nicht nöthig. Nachdem er aber gesündigt hatte und Mangel fühlte, welcher in Folge der Sünde bei ihm statt fand, so wollte er diesen herstellen und brachte daher Opfer."

Erste Beilage.

§. 1.

Geschichtliche Einleitung.

Die Art wie sämmtliche Schriftsteller des N. T., namentlich der Verf. des Briefs an die Hebräer, die Aussprüche des A. T. als Belege gebraucht, hat für den Standpunkt unserer gegenwärtigen exegetischen Bildung etwas sehr Auffälliges, da die benutzten alttestamentlichen Schriftstellen häufig einen Sinn haben, der sie zu einer solchen Beweisführung, ja überhaupt nur zur Heranziehung ungeeignet zu machen scheint. Insbesondere hatten schon die arminianischen Theologen im Interesse der von ihnen geförderten historischen Interpretation darauf aufmerksam gemacht, daß bei den jüdischen Schriftstellern in Anwendung des A. T. eine gleiche Willkühr herrsche, daß auch von ihnen, ohne alle Rücksicht auf den Zusammenhang, alttestamentliche Stellen gedeutet und zu Beweisen oder wenigstens zu Parallelen verwendet würden. „So viel sieht jeder ein — sagt dann am Ende des vorigen Jahrh. der Fragmentist (vom Zweck Jesu und seiner Jünger S. 176.) — daß, will man den Satz: dieser Spruch redet von Jesu von Nazareth, nicht aus dem N. T. auf guten Glauben voraussetzen, kein einziger Spruch etwas beweise, sondern daß sie vielmehr natürlicherweise von ganz anderen Personen, Zeiten und Begebenheiten reden." Ob nun von den Aposteln, ob von Christo selbst, unter dem Einfluß einer mangelhaften Zeitbildung, das A. T. in den betreffenden Stellen meist wider den Zusammenhang ausgelegt worden sei, soll

sich aus den nachfolgenden Untersuchungen ergeben. Zwar werden Einzel-Untersuchungen niemals ohne gewisse, mehr oder minder fixirte dogmatische Voraussetzungen unternommen werden, andererseits werden die Resultate aber auch modificirend auf die dogmatische Ueberzeugung zurückwirken, so hier auf die Christologie und Offenbarungs- und Inspirationslehre.

So lange bei den Exegeten, vermöge der Annahme einer **inspiratio litteralis**, die absolute Irrthumslosigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller als zweifellose Voraussetzung feststand, mußte die im N. T. gegebene Auslegung und Anwendung des A. T. maaßgebend für die christliche Auslegungsweise des Alten T. seyn. Es ergab sich also die Aufgabe, den dem Anscheine nach von den neutestamentlichen Schriftstellern in den alttestamentlichen Stellen gefundenen specifisch christlichen Sinn auf irgend eine Art in denselben nachzuweisen. Ein zweifacher Weg wurde hiebei eingeschlagen. Ohne Rücksicht auf den Zusammenhang sucht der eine Theil der älteren Ausleger den specifisch christlichen Sinn als den im A. T. historisch gegebenen darzuthun; der andere, welcher die alttestamentlichen Stellen zunächst aus dem Zusammenhange verstehen zu müssen glaubt, nimmt einen Doppelsinn, eine *ὑπόνοια*, an. Einige folgen bald der einen bald der andern Erklärungsweise, wie in der alten Kirche die zwischen den Alexandrinern und den älteren Antiochenern die Mitte haltenden Ausleger Chrysostomus und Theodoret. Doch stellt Chrysostomus ausdrücklich den Kanon auf, daß der Zusammenhang zuweilen plötzlich durch eine neutestamentliche geschichtliche Beziehung unterbrochen werde, daß die Rede sich bald auf gleichzeitige Umstände beziehe, bald auf Zukünftiges. *Περὶ τίνος*, sagt er zu Ps. 109. (ed. Montf. T. V. p. 245. 46.), *ὁ ψαλμὸς εἴρηται; ἔνια περὶ τοῦ Ἰούδα — τὰ δὲ λοιπὰ περὶ ἑτέρων. καὶ γὰρ οὗτος προφητείας πάλιν τρόπος ἐστίν. — — καὶ γὰρ καὶ τοῦτο προφητείας εἶδος, μεταξὺ διακόπτειν καὶ ἱστορίαν τινὰ ἐμβάλλειν, καὶ μετὰ τὸ ταῦτα διεξελθεῖν πάλιν ἐπὶ τὰ πρότερα ἐπανιέναι.* Bei gleichem Maaße der Orthodoxie tritt die eine Klasse der Ausleger der andern dennoch zuweilen schroff gegenüber. Während Calov

unter Berufung auf das Citat in Hebr. 2. zu Jes. 8, 17. 18. sagt: sunt verba ipsius Domini, habemus enim interpretationem indubitatam, und zu dem Citat in Hebr. 1, 5. bemerkt: non sensum geminum habet, sed ut omnia scripturae loca unicum tantum, quia spiritus sanctus non Apollinis more loquutus ambigue sensum diversum iisdem verbis occultavit, demnach auch wegen Matth. 2, 15. 18. in den prophetischen Stellen Hos. 11, 1. Jer. 31, 15. eine Weissagung auf jene neutestamentlichen Thatsachen findet — erklärt der nicht minder orthodoxe Chemnitz zu Matth. 1, 15.: coacta et contorta est eorum explicatio, qui contendunt Oseam in Matth. 2, 15. de solo puero Jesu vaticinari, und Schöttgen zu derselben Stelle: nemo negat haec verba proprie de populo israelitico intelligi debere. Der ersten Klasse gehört unter den Alten an Augustin (Clausen, Aug. scripturae sacrae interpres S. 159.), Hieronymus, Kyrill Alex., Luther*), die meisten lutherischen Ausleger, wie Tarnov, Seb. Schmidt, Calov, A. H. Francke in seiner Erklärung der Psalmen u. a., unter den reformirten Theologen vornehmlich Surenhus, der diese Erklärung in Bezug auf alle alttestamentlichen Citate durch-

---

*) Doch folgt Luther auch in dieser Hinsicht keiner festen hermeneutischen Regel. In den Psalmen zieht er die Worte überall auf Christum, so daß er z. B. in dem Hebr. 1, 10. auf Christum angewandten Ps. 102, 27. „du aber bist derselbe" darauf bezieht, daß der menschgewordene Gott kein anderer als Gott in Ewigkeit. Dagegen läßt er sich im Geringsten nicht dadurch binden, daß Jes. 8, 14. in 1 Petr. 2, 8. Röm. 9, 33. von den Aposteln auf den Messias bezogen wird, sondern nimmt den Spruch in der Auslegung von Jes. 8. als einen locus communis „sobald man vom Glauben abgewichen, stoßen wir an alle Wunder und Worte Gottes an", und setzt hinzu: „die Apostel haben 1 Petri 2., Röm. 9. diesen allgemeinen Spruch zu einer besondern Sache angewandt". Auch erklärt er Jes. 8, 17. 18. nicht nach Hebr. 2. von Christus, sondern vom Propheten (s. Walch VI. S. 121 f.). Das ist die gleiche, auf Konsequenzen achtlose, Freiheit, die er sich mit dem apostolischen Worte nimmt, wenn er bei Matth. 24. sagt: „Matth. u. Mark. werfen die beiden (Weltende und Zerstörung Jerusalems) durcheinander, halten nicht die Ordnung, die Lukas gehalten hat" (Walch XI. S. 2496.).

geführt in seinem βίβλος καταλλαγῆς. Noch bis auf Andreas Cramer herab (1757.) wird um des Citats Hebr. 1, 10. willen Ps. 102. der Messias als Subjekt angenommen und von Vielen werden auch noch in neuerer Zeit, um der Citate im N. T. willen, diejenigen Psalmen, wo der Sänger in der ersten Person spricht als solche angesehen, in denen der Messias redend eingeführt werde, so Dereser, Kaiser, Klaus, Hengstenberg in der Christologie. Allgemeiner war schon in der alten Kirche die Annahme eines Doppelsinnes verbreitet, bei Origenes, Eusebius von Cäsarea, Basilius, Gregor von Nyssa und Nazianz, in der mesopotamischen Interpretenschule Ephräm, in der lateinischen Kirche Hilarius, Ambrosius, — wie schon bemerkt theilweise auch Chrysostomus und Theodoret. Ps. 69. handelt z. B. nach Theodoret im eigentlichen Sinne von der Trübsal der Juden im Exil, vorbildlich vom Erlöser, Ps. 8. nach Chrysostomus und Theodoret zunächst vom Menschen überhaupt, κυριώτερον von dem Erstlinge des menschlichen Geschlechts, von Christo. Auch die Mehrzahl der kathol. Ausleger gehört zu dieser Klasse. Ihr schlossen sich auch im Interesse der historischen Auslegung die Meisten unter den reformirten Exegeten an, Zwingli, Pellicanus, Calvin, Bucerus, Coccejus. Zwingli zu Matth. 2, 18.: evangelista detorquet haec verba ad Christum, omnia enim quae in Vetere Testamento etiam vere sunt gesta, in figura tamen contigerunt et figurae fuerunt, in Christo omnia consummantur et vere implentur. Unter mehrmaligem Schwanken, ob der historische Sinn in allen Psalmen als der nächste anzuerkennen sei, entscheidet sich Bucer am Ende doch dafür mit den Worten: veritati enim nihil officit, et facit omnia clariora. Auch Melanchthon zu Ps. 22, 41. ist dieser Auslegungsweise gefolgt. Von Bengel wird dieser hermeneutische Grundsatz (Gnomon zu Matth. 1, 22.) so ausgedrückt: saepe in N. T. allegantur vaticinia, quorum contextum prophetarum tempore non dubium est, quin auditores ex *intentione divina* interpretari debuerint de rebus jam tum praesentibus. Eadem vero *intentio divina*

longius prospiciens, sic formavit orationem, ut magis proprie deinceps ea conveniret in tempora Messiae et hanc intentionem divinam apostoli nos docent. Demgemäß erklärt nun Bengel die Citationen Matth. 2, 15. 18. mit der Bemerkung, die sich jedoch auch in einem freieren, modernen Sinne verstehen läßt*): unius dicti sensui minor et maior non unius temporis eventus respondere potest, donec vaticinium *exhauritur.* Unter den gegenwärtigen Auslegern ist es Stier allein, welcher einen vom heil. Geiste als Urheber der heil. Schrift intendirten Doppelsinn ja überhaupt Mehrsinn vertheidigt.

Namentlich bei Calvin sieht man indeß die Ueberzeugung sich aufdrängen, daß in manchen Stellen, wie Matth. 2, 18., Röm. 10, 6 ff., Eph. 4, 9., Hebr. 2, 6—9., 4, 4. die alttestamentlichen Stellen überhaupt nicht als Weissagung anzusehen seien, sondern nur als Substrat für die eignen Ideen des neutestamentlichen Schriftstellers gebraucht werden. So bemerkt er zu Hebr. 2, 6.: respondeo, non fuisse propositum apostolo genuinam verborum expositionem referre. Nihil enim est incommodi si allussiones in verbis quaerat ad ornandam praesentem causam. Quemadmodum Paulus cum Rom. 10, 6. testimonium citat ex Mose: quis ascendit in coelum etc., statim non interpretationem sed exornationem attexit de coelo et inferis etc. Während er Matth. 2, 15. das Vorbildliche genauer nachzuweisen sucht, bemerkt er zu V. 18. nur: non intelligit Matth., illic praedictum fuisse, quid facturus esset Herodes, sed Christi adventu renovatum esse luctum illum. Hiemit wäre denn ein Auskunftsmittel gegeben, die Stellen des A. T. nach ihrem historischen Zusammenhange zu erklären, ohne dabei die neutestamentlichen Schriftsteller einer *παρερμηνεία* zu beschuldigen. In noch weiterem

---

*) Nitzsch, System der christl. Lehre S. 88. 5 A.: „Je mehr in einer Weissagung Typisches enthalten ist, desto mehr sieht sie mehrmaliger und allmähliger Erfüllung, einer sehr nahen und sehr entfernten, entgegen, z. B. die Weissagungen des Ezechiel und des anderen jes. Theiles."

Umfange sind, wie es scheint, dieser Auffassungsweise zugethan gewesen die ältesten Häupter der antiochenischen Schule Diodorus von Tarsus und Theodor von Mopsueste. Indem sie einen besonderen Werth auf die *ἀκολουθία*, d. i. auf den aus dem Zusammenhange gewonnenen Sinn, legen, bleiben ihnen im A. T. nur wenige eigentliche Weissagungen von Christo übrig, dem Diodorus nur drei oder vier messianische Psalmen. Für unzulässig erklärt Kosmas Indikopleustes, der dem Diodorus folgt, daß man in den Psalmen aphoristischerweise Einiges auf Christum, Einiges auf andere Personen beziehe, da es unwürdig sei anzunehmen, daß in demselben Psalm bald die Schicksale des Herrn, bald die seiner Knechte geschildert würden. Wo daher Andere den Messias als ausschließliches oder als mitangedeutetes Subjekt finden, bleiben diese Ausleger bei David, Salomo, Serubabel stehen, und werden daher selbst von Theodoret und Chrysostomus des Judaisirens beschuldigt. Die Anführungen anderer Stellen bei den Aposteln, werden als bloße Anlehnungen ex simili angesehen. *Ὅσα δὲ ἕτερα*, sagt Kosmas (Montfaucon collectio nova Patrum II. pag. 227.), *ἐξέλαβον οἱ ἀπόστολοι ἐκ τῶν ψαλμῶν, οὐχ ὡς εἰς αὐτὸν κυρίως εἰρημένα ἐξέλαβον, ἀλλ' ὡς ἁρμόζοντα τῇ ὑποθέσει· οἷον· διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου* (Ps. 22, 9) — — *οἷον ἐποίησε καὶ ὁ μακάριος Παῦλος, τὴν χρῆσιν Μωυσέως μεταβαλὼν εἰς τὴν ἰδίαν ὑπόθεσιν* (Rom. 10, 6) — *μεταφράσας τὴν χρῆσιν ὡς ἁρμοδίαν εἰς τὴν ἰδίαν ὑπόθεσιν.* So urtheilt Theodor von Mopſ. über die Hebr. 10, 5. benutzte Psalmstelle, welche sich eigentlich an die Juden in der Gefangenschaft richte: *μεταλλάξας οὖν αὐτὴν ὡς ἐκ προσώπου τοῦ χριστοῦ ταύτῃ φησίν κ. τ. λ.* (Fritzsche, Theod. Mopsv. in N. T. comm. 1847. pag. 169.) Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde die Berechtigung zu solchen Anwendungen und Parallelen durch die Verweisung auf den organischen Parallelismus des A. T. u. N. T. im Ganzen unterstützt, wie Theodor v. Mopſ. auf einen solchen hinweist in der Vorrede zur Auslegung des Jonas (Theodori Mopsv. quae supersunt ed. Wegnern T. I. pag. 277 f.)

Im weitesten Umfange wird diese Behandlung der Citate in Anwendung gebracht bei den Arminianern, s. Grotius zu Matth. 1, 22., Episcopius zu Matth. 2, 15., vorzüglich Wetstein zu Matth. 1, 22. Nach Art jüdischer Schriftsteller führe das ἵνα πληρωθῇ ein bedeutungsvolles simile ein. Hammond zu Matth. 2, 23.: respondeo, aliquando prophetias dici impleri, etsi stricte ac proprie et primario prophetiae sensu non implentur, sed latiori, cum aliquid accidit cui accommodari possunt vel *quod earum memoriam* in mentes *hominum revocant.* Auf dasselbe Resultat kommt hinaus die ausführliche, schwankend gehaltene Behandlung der Citate des A. T. im N. in Eckermanns theol. Beiträgen, s. namentlich Th. II. S. 213. Die Aufklärungsperiode hatte unterdeß im Interesse, die in der Schrift wahrgenommene Irrationalität mit der noch festgehaltenen Autorität derselben auszugleichen, die Akkommodationstheorie in Gang gebracht, welche namentlich zur Entschuldigung dieser Citate in Anwendung gebracht wurde. „Um der Juden willen ist es, erklärt Semler im „letzten Glaubensbekenntniß über christl. und natürl. Religion" S. 246., wenn Stellen aus dem A. T. im N. angeführt werden, damit sie einen größern Verstand an die alte kleinere Erklärung nun anknüpfen konnten". Zu 1 Kor. 10, 4. bemerkt er, nachdem er etliche jüdische Legenden angeführt: haec talia, ingenio iudaico propria, a christiana vero mente plane aliena, non miramur Paulum isto tempore non refutare, *quia illis utendum erat κατ' ἄνθρωπον.* Nichts weiter ist der Parallelismus mit dem jüdischen Priesterthum im Briefe an die Hebräer als eine Anbequemung an jüdische Leser, um sie von diesen Ideeen desto völliger zu entwöhnen („Freiere theol. Lehrart" S. 111. 447.). Ebenso in Bezug auf die Argumentationen des Briefs an die Hebräer Ernesti, Griesbach und großentheils noch Stuart. Nachdem die Autorität der Schrift aufgegeben worden, hörte auch die nun als Rationalismus auftretende Aufklärungstheologie auf, von Anbequemung zu jüdischer Befangenheit zu sprechen: die hermeneutische Befangenheit damaliger Zeit wurde in die Apostel

selbst hineinverlegt. Auf diesem Wege sehen wir schon Clericus, wenn er von den Citationen im Hebräerbrief sagt: solebant Judaei pleraque magnificentiora promissa in V. T. de Christo interpretari sensumque mysticum in iis quaerere. Credibile autem est, loca, quae huius ep. scriptor de Christo explicat, dum sensum eis mysticum adsignat, sic vulgo etiam a Judaeis intellecta esse, certe partim. Daß die Apostel in den von ihnen citirten Stellen des A. T. wirkliche Orakelsprüche auf die christlichen Begebenheiten fanden und zwar irregeleitet durch die verkehrte jüdische Auslegungsmethode, wird in dem Aufsatz in Eichhorns Bibliothek vertheidigt „über die Akkommodationen im N. T." B. V. S. 420 f. Eine Durchführung dieser Ansicht von Döpke in seiner „neutest. Hermeneutik Theil I. 1829." In der Exegese wurde sie angewandt namentlich von Rückert, Röth ep. ad Hebr., Böhme in dem comm. in ep. ad Hebr., Meyer, Fritzsche (zuerst zu Matth. 1, 22.) — von diesen letzteren zweien mit sichtlichem Vorurtheil zu Ungunsten der neutest. Schriftsteller.

Eine gewisse Verwandtschaft der apostolischen Hermeneutik mit der jüdischen konnte hinfort nicht mehr geläugnet werden. Die überwiegende Mehrzahl der Exegeten in den letzten zwanzig Jahren, einer mehr oder weniger vermittelnden Orthodoxie zugethan, ist auf die Betrachtungsweise der alt-antiochenischen Schule zurückgegangen. Einerseits wird zugestanden, daß die angeführten alttest. Aussprüche im Zusammenhange eine andere historische Beziehung haben, andererseits wird bestritten, daß gegen die Anführnngen im N. T. der Vorwurf bodenloser Willkühr erhoben werden könne. Es wird auf den organischen Parallelismus der alt- und neutestamentl. Oekonomie hingewiesen, vermöge dessen auch den einzelnen Beziehungen auf altestamentl. Stellen eine gewisse Wahrheit zukomme. Von einem mehr rationellen Standpunkte aus geschieht dies in Bezug auf die Beweisführung aus dem A. T. im Brief an die Hebräer in der schätzbaren Abhandlung von de Wette, „über die symbolisch typische Lehrart des Briefes an die Hebräer" im 3. Hefte der theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und

Lücke, welchem sich Bleek anschließt „über die dogmatische Benutzung alttest. Stellen im N. T." Stud. u. Krit. 1835. Heft 2., vgl. den Komm. zum Brief an die Hebr. II, S. 108 f. Auf diese organische Auffassung der beiden Testamente bei Beurtheilung der einzelnen Anführungen wird auch von Billroth gedrungen, im Kommentar zu 1 Kor. 1, 19. Dieselbe Ansicht, nur auf mehr positivem dogmatischen Grunde in der Weise Bengels, wird von Olshausen ausgeführt in der Schrift „über tieferen Schriftsinn" 1829, und in Anwendung gebracht in seinen exegetischen Schriften. Mit Olshausen stimmt im Wesentlichen Beck überein in seinem „Versuch einer pneumatisch hermeneutischen Entwicklung des 9. Kapitels im Briefe an die Römer nebst einem Anhange über pneumatische Schriftauslegung" 1833. vgl. desselben Lehrwissenschaft **II.** S. 360 ff. Auf eben dieser Grundlage, doch mit Resultaten, welche sich von der rationalistischen Ansicht über die Weissagungen wenig unterscheiden, hat Hofmann den organischen Zusammenhang zwischen dem A. und N. T. und über das Wesen der Weissagung in der Schrift entwickelt: „Weissagung und Erfüllung" I. 1841. II. 1844., vergl. die Kritik dieses Werkes von seltsamer Mischung in Delitzsch „biblisch-prophetische Theologie" 1845. S. 172 ff. Indem bei Hofmann darauf gedrungen wird, daß die Prophetie nie über den Gesichtskreis der jedesmaligen Gegenwart hinausgehe und nur innerhalb desselben die christliche Idee auf dunkle Weise vorgeahnet worden, bleibt eigentlich nur die typische Weissagung übrig. — Durch die sogenannte organische Auslegungsweise ist das, was der älteren Annahme eines Doppelsinnes, einer *ὑπόνοια*, zu Grunde lag, zur Klarheit gebracht. Ebensosehr widerfährt bei ihr dem historischen Zusammenhange des alttestamentlichen Textes sein Recht als auf der andern Seite die neutestamentlichen Anführungen von dem Vorwurfe rein subjektiver spielerischer Willkührlichkeit sicher gestellt werden. Dies wird auch durch das Zugeständniß, daß diese Citationsweise der jüdischen Zeitbildung der Apostel angehöre so wenig aufgehoben, daß vielmehr jener parallelisirenden jüdischen Exegese selbst bis zu einem gewissen Grade — über den sie freilich

hinauszugehn pflegt — eine Berechtigung zugestanden werden muß *). Auch die kirchliche orthodoxe Theologie ist allmählig auf diesen Standpunkt übergetreten. Die veränderte Ansicht von Hengstenberg sprach sich zuerst aus in einem Aufsatze der Ev. Kirchenzeitung 1833. No. 23. 24., wo der Grundsatz aufgestellt wird, daß die in einer Weissagung enthaltene Grundidee von ihrer zeitlichen Verwirklichung abzulösen sei. Auf befriedigende Weise wird von diesem Kanon im 3. Bande der Christologie Gebrauch gemacht. Der in Mal. 3, 1. 23. verkündete Prophet Elias ist nicht direkterweise Johannes der Täufer, es ist die Personifikation der Bußpredigt, welche dem Heile vorangehen muß (Christol. III. S. 441.). Hagg. 2, 6. bezieht sich nicht direkt auf die Periode des N. T's., sondern spricht die Idee aus (nach welcher dann Hengstenberg auch Hebr. 12,26. erklärt), daß die Heiden durch ein zerstörendes Gottesgericht über die Heidenwelt zur Bekehrung geführt werden (a. a. O. S. 337.). Die Auffassung, nach welcher Apg. 2, 16. der Ausspruch Joel 3, 1. 2. allein eben in jenem Faktum erfüllt seyn soll, wird S. 190. „grob, hölzern, ledern" genannt; die Erfüllung gehe so weit wie die Sache, die Ausgießung des Geistes selbst. Nach Hengstenbergs neuerer Auslegung der Psalmen beruht die neutestamentliche Anwendung der Psalmen auf den Messias in solchen Stellen, wo der Sänger in der ersten Person spricht, darauf, daß dieselben, indem sie den Gerechten seiner Idee nach schildern, im Messias erfüllt werden. Auch O. v. Gerlach in seiner popularen Bibelerklärung zu Matth. 2, 16. giebt folgende ideal gehaltene Fassung des Weissagungsbegriffs: „das Wort erfüllen in dieser und ähnlichen Stellen hat nicht den Sinn, als ob die eingeführten Prophetenworte eine Weissagung enthielten, die bloß in dem vorliegenden Falle eingetreten wäre. Vielmehr enthält jeder göttliche Ausspruch einen Gedanken, der erfüllt wird, wenn dasjenige würklich wird, was er aussagt in kleinerem oder größerem Maaße (s. oben

*) Schon manche ältere Ausleger, die den Doppelsinn vertheidigen, verbinden dies mit dem Zugeständnisse, daß die Citationsweise der Apostel die damals unter den Juden gewöhnliche, s. Schöttgen zu Matth. 1, 16.

Bengel)." Ebenso selbst in der von einem Judenmissionar herausgegebenen „Auslegung des N. T. von C. Teichler". Berl. 1847. — So darf denn diese organisch biblische Auffassung der alttest. Citate im N. T. als die gegenwärtig unter den biblischen und kirchlichen Theologen zur Alleinherrschaft gekommene angesehn werden.

§. 2.

Die Citationen des A. T. bei den jüdischen Schriftstellern.

Die bei den jüdischen Schriftstellern gangbare Auslegungsweise des A. T. ist allerdings eine höchst willkührliche. Zur Charakteristik derselben haben die bisherigen Hülfsmittel nicht ausgereicht. Auch Döpke's Schrift „Hermeneutik der neutest. Schriftsteller" 1829 — eigentlich eine rabbinische Hermeneutik, mit welcher die neutestamentliche ihm zusammenfällt — ist mehr eine unkritische Stellensammlung und bedarf sehr der Sichtung. Die am meisten eingehende — nur leider, besonders im 2ten Theil, höchst weitschweifige und unkritische — Behandlung des Gegenstandes findet sich in Hirschfeld „der Geist der talmudischen Auslegung der Bibel", 1ter Theil, halachische Exegese 1840. 2ter Theil „die haggadische Exegese" 1847. Kritischere Resultate giebt die Abhandlung von Geiger „das Verhältniß des natürlichen Schriftsinns zur talmudischen Schriftdeutung" in der „wissenschaftl. Zeitschrift für jüdische Theologie" 5. und 6. B. Aus älterer Zeit ist im Einzelnen zu benutzen Halichoth Olam von R. Levita, herausgegeben von Bashuysen 1714., und einen sehr sachkundigen Ueberblick giebt Wähner antiquitates sacrae 1743.

Es genügte den Rabbinen nicht bloß, die Beweisstellen aus dem Zusammenhang gerissen anzuführen. Um immer neuen Sinn und neue Anspielungen aus der Schrift zu erpressen, suchte der Witz manichfaltige Künste, Umstellung der Buchstaben, Deutung derselben nach ihrem Zahlenwerthe, selbst Vertauschung mit ähnlichen Buchstaben und Wörtern u. s. w. In ihrer hyperbolischen Weise behaupten einige, jeder Vers könne auf 49, auf 70, ja auf 600,000 Arten ausgelegt werden. (Eisenmenger, entdecktes Judenthum I. S. 454 f.) Einem gelehrten Juden aus dem Innern Rußlands wurde in des

Verf's. Gegenwart mit der Behauptung zugesetzt, auch Moses sei ein Sünder, ein Todtschläger, mit Hinweisung auf 2 Mos. 2. „Was hat er todtgeschlagen? — war die überraschende Gegenfrage — einen Menschen? Steht nicht geschrieben „und er sahe sich um, und siehe es war kein Mensch (V. 12.)?" Ein großer Theil der Schriftbeweise, welche Eisenmengers entdecktes Judenthum Th. I. Kap. 9. zusammenstellt, sind um nichts besser. Diese Kunst des Auslegers, die einzelnen Worte des Textes nach allen Seiten zu wenden und zu premiren, wird mit dem Prädikat מְדַקְדֵּק subtilis als besondre Kunst des Auslegers gepriesen. Beispiele dieser Art führen uns in großer Zahl, doch ohne Sichtung, die von unsern Exegeten benutzten Sammelwerke von Lightfoot, Schöttgen, Eisenmenger, Wetstein an, Stellen aus den Targumim des 2ten und aus Prager Rabbinen des 17ten Jahrh., Gesetzauslegungen und allegorisch moralische Witzworte, Rabbinen von arabisch-philosophischer Bildung und völlig rohe polnische und galizische Rabbinen, in bunter Mischung durcheinander gewürfelt. Von vornherein wird man einsehen, daß also die Zurückführung neutestamentlicher Ansichten auf die in jenen Sammelwerken vorliegenden Belege mit mehr sichtender Prüfung geschehen müßte, als es bisher geschehen ist. S. meine Dissertation de ortu Cabbalae 1837. S. 10. Rücksichtlich der Methode der Auslegung und noch mehr in Bezug auf Geist und Geschmack ist ein Unterschied anzuerkennen je nach den Zeiten der Ausleger und je nach der Sphäre und Gattung der Auslegung.

Was die Sphäre und Gattung der Auslegung betrifft, so bemerke man zuerst, daß nicht ganz dieselbe Auslegungsweise gilt für die juridisch-gesetzliche Auslegung und für die dogmatisch-erbauliche, in der Halacha und in der Haggada. Unter Halacha ist zu verstehen die autorisirte gesetzliche Entscheidung, unter Haggada die moralischen, erbaulichen Nutzanwendungen, die geschichtlichen Belege und Erläuterungen *). Die recipirten, im Verlaufe der Zeit einge-

---

*) הֲלָכָה von הָלַךְ, nach dem Wörterbuch Baal Aruch „eine Vor-

führten Gebräuche sollten als schriftgemäß nachgewiesen werden: dies war das Geschäft der halachischen Exegese. Es war z. B. Gebrauch geworden, den Abschnitt Schema 5 Mos. 6, 4—9. nebst 5 Mos. 11, 13—21., 4 Mos. 15, 37—41. täglich zweimal zu lesen, in der Schrift ist dies nicht geboten. Nun suchte man es doch aus ihr zu erweisen, so heißt's in der Mischna des Berachoth „die Schammaiten lehren: des Abends soll man das Schema in liegender Stellung, des Morgens stehend lesen, denn es heißt 5 Mos. 6, 7. „wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst". Hillel zieht aus diesem Ausdruck nur eine Folgerung in Betreff der Zeit, da über die Lage derselbe nichts enthalte. Zuweilen stand die Praxis mit der Schrift sogar im Widerspruche. In der Schrift heißt es: „ihr sollt kein Feuer anzünden in euren Wohnungen am Sabbate", in der Praxis geschah dies: desto stärker war das Bedürfniß nach Ausgleichung. So entstand nun Disputation der alten Gesetzlehrer und je nach dem Stimmengewicht oder der Stimmenzahl derselben geschah die Entscheidung, dies war die Halacha. „Die auf die Schrift übertragenen und in ihrem Geist verfaßten Vorschriften bildeten ursprünglich die Halacha", Frankel, Vorstudien zur **LXX.** 1841. S. 180. Nach Geigers Untersuchungen a. a. O. S. 67. vgl. S. 244. über פְּשַׁט findet sich nun in der Mischna noch nicht die Unterscheidung von פְּשַׁט „einfacher Sinn" und דְּרַשׁ „Nebensinn" *), דָּרַשׁ in der Mischna bedeutet nur einfach „erklären". So will nun auch die Mischna-Auslegung eigentlich nur den Wortsinn wiedergeben und selbst die Gemara spricht mehrfach den Grundsatz aus אֵין מִקְרָא יוֹצֵא מִידֵי פְשׁוּטוֹ „die Schrift geht nicht über den Wortsinn hinaus" (Jebamoth f. 24, 1. Schabbath f. 63, 1.). Nur ausnahmsweise, wo die traditionell fixirte Praxis im natürlichen Sinne der Worte keinen Anhalt findet, nimmt diese Interpretation zu solchen Kunststücken und Gewaltthätigkeiten,

---

schrift, nach welcher die Israeliten gehen". הַגָּדָה von נָגַד „die Erzählung, Erörterung."

*) So oder durch „Untersinn" wird dies Wort richtiger wiedergegeben als nach gangbarem Gebrauch „Allegorie".

wie wir sie vorher erwähnten, die Zuflucht. Auch sie billigt dann, daß Buchstaben vertauscht, daß die Texte mit veränderten Vokalen gelesen werden, daß man die Ordnung der Wörter vertausche. Doch haben diese Willkührlichkeiten gewisse Gränzen. So wird die Vertauschung nur bei solchen Buchstaben gestattet, die entweder am Anfange oder am Schlusse des Wortes sich befinden, nicht bei denen in der Mitte; eben so mußten die zu vertauschenden Wörter nicht allzuweit von einander entfernt seyn. Ferner wird bestimmt unterschieden der eigentliche Schriftbeweis רְאָיָה und die bloße Stütze אַסְמַכְתָּא (Wähner, antiqu. Hebr. pag. 346. 372. Geiger a. a. O. S. 72.), einige Lehrer verwerfen die letztere, andere gewisse Arten des indirekten Schriftbeweises (Geiger S. 72. Anm.). Selbst noch in der Gemara erhebt sich Widerspruch gegen allzugezwungene Schriftbehandlung, wie einst Rabba gegen einen Rabbi, welcher in der Versetzung der Wörter zu weit ging, tadelnd äußerte: „ein scharfes Messer zerschneidet allerdings die Verse.“ (Baba Bathra f. 111, 2.)

Weit über allen andern biblischen Büchern stand dem Hebräer die Thora — die anderen können verkauft werden, um für das Geld eine Thora anzuschaffen, der Pentateuch darf auf die andern Bücher gelegt werden, nicht umgekehrt. So mußte auch die gesetzliche Auslegung es mit dem Wortsinne genauer nehmen; selbst Philo giebt bei den Gesetzen den Wortsinn nicht preis. Begreiflich wird dagegen, daß, wo es nicht auf Auslegung des Gesetzes ankam, der Willkühr größerer Spielraum gestattet wurde. Die halachische Exegese konnte nur von gesetzlicher Autorität ausgehen und bezog sich auf allgemeine Religionspflichten, die haggadische diente der Privaterbauung und Belehrung und konnte auch von jedem Privatmanne geübt werden*). „Die halachische Exegese will ein bestimmtes Gesetz, das im Leben als biblisch festgehalten wird, auch in der Bibel erweisen, hütet sich aber, daß durch konsequente Auslegung nicht andere Stellen der Schrift gemißdeutet werden, sie schafft darum bestimmte Auslegungs-

*) Hirschfeld I, S. 13. will daher selbst dem Worte הַגָּדָה die Bedeutung „Meinung“ aufdrängen.

gesetze. Die haggadische Exegese dagegen, die nur mit Ideen sich beschäftigt, ergeht sich freier; der Erweis ist nicht so nöthig als in der Halacha", Hirschfeld II, S. 7. Wenn Zunz das Verhältniß zwischen Halacha und Haggada mit dem zwischen den Propheten und Priestern vergleicht, so ist freilich in diesem Vergleiche die Unähnlichkeit größer als die Aehnlichkeit. Die Haggada nun, die es mit dem Gesetze nicht zu thun hat, bedient sich zu ihren Zwecken nicht bloß der wörtlichen Erklärung; da sie ganz ins Gebiet der subjektiven Anwendung fällt, so macht sie schon von den bei der Halacha erwähnten Freiheiten den weitesten Gebrauch, sie bedient sich auch des Midrasch im engern Sinne, der allegorischen Erklärung. Eine Zusammenstellung der alle Gränzen überschreitenden Willkührlichkeiten giebt Wähner, antiqu. Hebr. S. 366., Hirschfeld II, S. 353 f. Eben deshalb wird nun aber auch ausdrücklich der Grundsatz aufgestellt: בַּעַל אַגָּדָה שֶׁאֵינוֹ לֹא אוֹסֵר וְלֹא מַתִּיר „der Aggadist [Döpke übersetzt unrichtig „Allegorist"] kann weder lösen noch binden" (cod. Horajoth h. 48, 3.). Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden 1832. S. 327: „Aber diese Freiheit wollte weder die Schrift verfälschen, noch ihr den natürlichen Sinn rauben, denn das, weshalb sie geübt wurde, war selbst nur freier Gedanke, nicht bindendes Gebot. Ein je größerer Spielraum bei der haggadischen Behandlung der heiligen Bücher jener gestattet war, desto weniger konnte dem Worte des Einzelnen eingeräumt werden, daher entbehrt auch die Haggada sowohl für Auslegung als für Praxis jeder verbindlichen Autorität."

Wohl sind indeß in Betreff der gebrauchten Willkühr auch die Zeiten zu unterscheiden. Hirschfeld II, S. 212.: „In den älteren Zeiten der (haggadischen) Auslegung waren diese Mittel solider, in der jüngeren, als man sich an sie gewöhnt hatte, spielender." Diesen Fortschritt in der Willkühr nachgewiesen zu haben, ist ein besonderes Verdienst der Geigerschen Abhandlung. Auf die Mischna folgt die Thosifta (Zusätze zur Mischna) und die Boraitha (Mischna, welche außer dem Komplex der eigentlichen Mischna steht). Wie die Beweisführung aus diesen Quellen von geringerer Kraft

(Wähner a. a. O. S. 307. 311.), so sollte man auch hier schon mehr Entartung der Hermeneutik finden, welches indeß nicht der Fall ist. Diese Bücher, welche man in Ugolini's thesaurus abgedruckt findet, unterscheiden von dem eigentlichen Beweise die bloße Andeutung רֶמֶז und זֵכֶר (s. Belegstellen bei Geiger S. 243.), im Ganzen geben sie eine scharfe, grammatische Auslegung, wiewohl hie und da allerdings auch die erwähnten hermeneutischen Künste vorkommen, so die Buchstabenvertauschung, z. B. Sifri zu 3 Mos. 1, 10. Dieser Charakter kann nicht befremden, wenn Zunz Recht hat, der die Boraitha-Bücher für älter als die eigentliche Mischna erklärt (a. a. O. S. 46.). Um vieles geringer ist die Autorität der Gemara, in ihr findet sich nun auch die Auslegung des דְּרַשׁ neben der einfachen Wortauslegung. — Findet nun schon zwischen diesen talmudischen verschiedenen Ueberliefrungssammlungen ein Fortschritt in willkührlicher Hermeneutik statt, und ist demgemäß anzunehmen, daß die neutestam. Schriftsteller der älteren einfacheren und natürlichen Praxis näher stehen, so wird man einsehen, wie behutsam man seyn muß, Auslegungen in Methode und Geschmack der späteren Rabbinen ohne Weiteres als parallel der neutest. Auslegungsweise anzusehen.

Gehen wir nunmehr auf die Frage über, ob die rabbinischen Citate mit שֶׁנֶּאֱמַר oder כְּשֶׁנֶּאֱמַר überall voraussetzen lassen, der Schriftsteller habe in dem Citat den von ihm hineingelegten Sinn für den nächsten ursprünglichen gehalten, so würden wir uns, nach der eben gemachten Bemerkung, eigentlich nur auf Mischna-Citate zu beschränken haben, allein da man nicht geneigt seyn wird, diese Beschränkung auf diese der Zeit nach den Aposteln nahe stehenden Litteraturprodukte zuzugeben, so werden wir in dem Nachfolgenden die Rabbinen überhaupt berücksichtigen. Daß nun die Rabbinen immer und überall nur im Bewußtseyn citirten, die eigentliche Bedeutung der alttestamentl. Stellen hervorzukehren, dies bestreiten wir mit Entschiedenheit und zwar zunächst aus der allgemeinen Analogie. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Worte bedeutender Schriftsteller von ihren Verehrern als Substrat und Beleg ihrer eignen Gedanken, ja selbst als Voraussagungen späterer

Ereignisse angeführt werden. Beim ersteren Gebrauche sucht man für seine eignen Gedanken in der gewichtigen Autorität eine Bestätigung, wenn es nicht etwa ein bloßes Spiel des Witzes ist; der andere Gebrauch ruht auf der Wahrheit, daß jedes tiefere Wort nicht Einmal sondern vielmal im Laufe der Geschichte erfüllt wird, daß überhaupt nichts Neues unter der Sonne geschieht. In diesem Sinne pflegten die Griechen ihre Dichterstellen, namentlich den Homer à propos anzuführen; Plutarch, Symposiaca IX, qu. 1. stellt eine Anzahl Belege zusammen, wo Dichterstellen so recht zutreffend auf vorliegende Fälle angeführt wurden. Da das spätere Faktum nur gleichsam ein Abbild des früheren Faktum oder dictum, so wird begreiflich, daß man in solchem Falle selbst von Vorhersagung sprechen konnte. In einem Epigramm auf ein hohes Gebäude in Byzanz (Anthologia ed. Jacobs T. IV. p. 20.) heißt es, nachdem der Spruch des Hesiod: *τῆς δ'ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ κ. τ. λ.* citirt worden: *ἔννεπεν Ἀσκραῖος, δῶμα τόδε προλέγων.* — Im christlichen Sprachgebrauche ist dieser Gebrauch, auf bedeutungsvolle Schriftworte oder faktische biblische Analoga mit einem „wie geschrieben steht" zu verweisen allgemein bekannt. Es mögen hier noch einige Beispiele aus älterer Zeit stehen, wie sie uns eben zur Hand sind. Im Panegyrikus des Eusebius bei Gelegenheit des Baues der Kirche zu Tyrus, hist. eccl. 10, 4., heißt es z. B. von denen, welche sich allen Gefahren aussetzten, um den Bau der Kirche zu Stande zu bringen: *ὡς τὰς πάλαι στήλαις ἱεραῖς καταγραφείσας προῤῥήσεις, ἔργοις πιστὰς ὁμολογεῖσθαι* (— das göttliche Wort wird dadurch abermals wahr und insofern desto glaubhafter), *δι' ἃ τά τε ἄλλα ὁ θεῖος ἐπαληθεύει λόγος, ἀτὰρ καὶ τάδε περὶ αὐτῶν ἀποφαινόμενος· „ῥομφαίαν ἐσπάσαντο οἱ ἁμαρτωλοὶ. ἐνέτειναν τόξον αὐτῶν" κ. τ. λ.* Weiter unten: *καὶ τόγε ἐν τούτοις προαναφωνοῦν· „κύριε, ἐν τῇ πόλει σου τὴν εἰκόνα αὐτῶν ἐξουθενώσεις", ἀληθὲς ὑπ' ὀφθαλμοῖς πάντων ἀναπέφανται.* Ferner von der geistlichen Wüste jener Kirche sagt er, sie sei so verwandelt worden, *ὡς ἀναφωνεῖν αὐτῇ τὴν προφητείαν Ἡσαΐου ταῦτα· εὐφράνθητι ἔρημος διψῶσα κ. τ. λ.* —

Theod. religiosa hist. opp. III. 1104. sagt von den Asketen, da sie das prophetische Wort vernommen „der Tod steigt durch die Fenster herein" (Jer. 9, 20.), so verschlossen sie ihre Sinne durch die göttlichen Gebote wie durch Riegel. S. 1179 schreibt er in Bezug auf Verfolgungen und Drangsale der christlichen Kirche unter Kaiser Valens, sie habe das Lied Davids gesungen „An Babylons Flüssen saßen wir u. s. w." und fährt fort: *τὰ δὲ λοιπὰ τῆς ᾠδῆς οὐκέτι αὐτοῖς ἁρμόδια ἦν.* Hegesippus bei Euseb. hist. eccl. 2, 23. setzt, nachdem er die Ermordung des Jakobus berichtet hat, hinzu: *καὶ ἐπλήρωσαν τὴν γραφὴν τὴν ἐν Ἡσαΐᾳ γεγραμμένην* Jes. 3, 10. In dem Chronicon des Barhebräus S. 326. heißt es von den Einwohnern der zerstörten Stadt Edessa: ܚܙܘ ܗܘ ܪܘܓܙܐ ܗܘ ܕܢܒܝܐ ܐܡܪ ܕܪܘܓܙܐ ܕܡܪܝܐ ܐܫܩܘܠ ܡܛܠ ܕܚܛܝܬ ܠܗ „Sie sahen den Zorn, von dem der Prophet sagt: ich trage den Zorn Gottes, weil ich gesündigt habe." Auch die Muhammedaner citiren auf gleiche Weise den Koran. Desto häufiger werden solche Anknüpfungen an das Schriftwort sich darbieten, je größer der, Aehnlichkeiten in Verschiedenem wahrnehmende, Tiefsinn und Witz des Schriftstellers. Besonders überraschend sind sie bei Hamann, welcher den daran genommenen Anstoß mit dem andeutungsreichen Worte zurückweist: „Weil Moses das Leben in's Blut setzt, so greult allen getauften Rabbinern vor der Propheten Geist und Leben, wodurch der Wortverstand als ein einzig Schooßkind *ἐν παραβολῇ* (Heb. 11. 19.) aufgeopfert, und die Bäche morgenländischer Weisheit in Blut verwandelt werden," das heißt — denn dies symbolisch anagrammatische W.rt, scheint allerdings selbst einer Interpretation zu bedürfen —: „vor Blut graut dem Menschen, nach Moses ist aber im Blute das Leben; jüdischen Rabbinern, welche im Blute nicht das Leben zu erkennen vermögen, graut darum vor dem Leben in den Propheten, ebenso den getauften Rabbinern vor den getauften Propheten. Ihr Schooßkind ist der Wortverstand, wer aber Propheten verstehen, und in dem Blute das Leben finden will, muß wie Abraham sein Schooßkind opfern und

zwar ἐν παραβολῇ in doppeltem Sinne, „in kühner Wagniß" und zugleich „den Wortverstand als Parabel des Geistes fassend." So muß überall in Büchern morgenländischer Weisheit das Wasser des Wortverstandes in das Blut des Geistverstandes umgesetzt werden."

Parteiisches Vorurtheil wäre es, eine Sitte, die überall sich wiederfindet, gerade bei jüdischen Autoren nicht anerkennen zu wollen. Sie liegt bei heiligen Schriften, in welche sich das Gemüth so hineingelebt hat, daß die gegenwärtigen Ereignisse und Gedanken unwillkührlich auf die Erinnerung an irgend ein oft gelesenes Schriftwort führen, besonders nahe — um so mehr wenn, wie bei den Juden, die Bildungssphäre fast allein auf den heiligen Codex beschränkt ist. Eben hierauf beruht ja auch der Gebrauch, biblische Phraseologie unmittelbar in den Text zu verweben, ein Gebrauch der sich von der Einführung mit שֶׁנֶּאֱמַר nur formell unterscheidet und bei den Juden ganz gewöhnlich ist. „Allenthalben biblische Phrasen wörtlich zu finden mußte den Lesern als Vorzug erscheinen, theils für die Bibelfestigkeit der Schriftsteller selbst das beste Zeugniß darin zu besitzen, theils für ihre Uebereinstimmung mit der Bibel die sicherste Garantie zu haben." (Dukes, rabbinische Blumenlese 1844. S. 35.) Ebendahin gehört die Aeußerung von Sachs (jüdische Poesie in Spanien 1846. S. 161.): „So lange das Volksbewußtseyn noch ein in sich ganzes und volles ist, so lange es innerhalb einer geschlossenen Welt von Vorstellungen und Anschauungen lebt, die es als seine Atmosphäre von allen Seiten umspannen und einschließen, — so lange es sich noch in demselben Sinne und Geiste produktiv erhält, wie jene Geisteswerke, in denen ihm zuerst seine innerste Eigenthümlichkeit offenbart worden, so lange sucht und findet es in diesen immer nur sich selbst wieder — lebt sich in dieselbe hinein und erkennt es als den gültigen Ausdruck seines, wie auch immer veränderten, bereicherten, manichfaltiger bewegten Inneren an." So ist denn nun selbst Döpke, dessen Tendenz dahin geht, die bis zum Unsinn sich steigernde Verkehrtheit der jüdischen exegetischen Praxis darzuthun, doch zu dem Zugeständnisse genöthigt worden, daß doch zuweilen bei der Anwendung

alttestamentlicher Aussprüche auf spätere Begebenheiten an Prophezeiung **nicht** gedacht wurde (a. a. O. S. 157.); wiewohl dies Zugeständniß so ungern gethan ist, daß es S. 159. zurückgenommen zu werden scheint, so bleibt der Verf. schließlich dennoch dabei stehen. Eine Bestätigung dafür giebt er selbst, indem er jenen von den Rabbinen statuirten 4fachen Sinn erwähnt, den sie in der Abbreviatur פרד״ס zusammenfaßten פְּשָׁט, סוֹד, דְּרַשׁ, רֶמֶז und denselben so bestimmt: 1) der Wortsinn, 2) die von Gott **gewiß** intendirte *ὑπόνοια*, 3) die **möglicherweise** von Gott intendirte Allegorie, 4) die willkürliche Deutung. Diese Angaben und Auffassungen der termini technici gehören zwar der Subjektivität des Vf.'s an*), doch zeigen sie, daß er selbst ein Gebiet anerkennt, wo der jüdische Schriftsteller sich der Subjektivität seiner Deutungen des Textes bewußt blieb. Wir müssen aber, nach dem vorher Bemerkten, noch weiter gehn. Die hagaddischen Auslegungen, zu denen die im engern Sinne midraschistischen, die allegorischen, gehören, entbehren überhaupt der bindenden Gesetzeskraft, mithin muß man ihnen auch Antheil an der Subjektivität zugeschrieben haben. Gerade in der Gesetzesauslegung wurde gar keine bildliche Erklärung gestattet. „Dreimal hat R. Ismael die Thora בִּלְשׁוֹן מָשָׁל d. i. **uneigentlich** erklärt, die Halacha stimmt ihm jedoch nur in zwei Stellen bei" (**Hirschfeld** a. a. O. I. S. 143.). Man erkennt, wie wenig man der allegorischen Erklärung Objektivität zuzugestehen geneigt war. Was die Anführungen mit שֶׁנֶּאֱמַר insbesondere anbetrifft, so deutet die Formel כְּבָר עָלָיו נֶאֱמַר „**vielleicht** ist von ihm gesagt" auf die Subjektivität. Auf die bloße **Anwendung**

---

*) Die Rabbinen selbst haben so die Begriffe nicht abgegränzt, auch war diese Eintheilung überhaupt nur eine individuelle. Sie wird zwar schon in der Gemara Tr. Chagiga erwähnt, findet sich aber namentlich in dem etwa 1290 abgefaßten Kommentar zum Pentateuch von Bechai ben Ascher. Der Ausdruck סוֹד bezeichnet (s. **Schöttgen** zu Eph. 5, 32.) häufig die kabbalistische Erklärung. רֶמֶז soll nach Angabe von **Fürst** (bibl. Jud. 1849. B. I. S. 75. „die rationelle Auslegung" seyn (?); רֶמֶז wird von jeder Schriftandeutung gebraucht, z. B. bei **Abarbanel** in מַעְיְנֵי הַיְשׁוּעָה ed. Hulsius. S. 529.

des Textes leiten uns ferner solche Stellen, wo zum Behuf einer hagaddischen erbaulichen oder moralischen Wahrheit die Textesworte, wie im N. T. Eph. 4, 8. und wie zwei sofort anzuführende Beispiele es zeigen, durch Vertauschung mit ähnlich klingenden Worten dem vorliegenden Zwecke erst angepaßt werden, wozu schon Maimonides bemerkt (More Nebochim III. c. 43.), daß dies nur als ein anmuthiges Räthselspiel, eine Wahrheit eindringlicher zu machen, angesehen werden könne. Eine große Anzahl Aussprüche sind überdies auch der Art, daß nur ein ungünstiges Vorurtheil sich der Zumuthung entziehen könnte, sie in jenem Sinne zu fassen. So folgende, welche Döpke freilich ausdrücklich als solche aufführt, in denen beim Schriftsteller ein Geheimsinn der alttestamentlichen Worte vorausgesetzt sei. Midrasch Thillim f. 3. c. 1: „Er wird seyn, wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen (Ps. 1, 1.). Das ist Abraham, welchen Gott genommen und in das Land Israel verpflanzt hat.“ Tr. Joma f. 38. c. 1. heißt es, die Familie Garun habe immer reines Brot gegessen, wie geschrieben steht וִהְיִיתֶם נְקִיִּים 4 Mos. 32, 22. — Worte aus der Stelle, wo den Rubeniten und Gaditen befohlen wird, ihren Brüdern bei der Eroberung Kanaans beizustehn, dann würden sie rein seyn. Tr. Berachoth f. 10. c. 2. spricht R. Jose: „Von dem, der eher ißt und trinkt als er sein Morgengebet verrichtet hat,“ ist geschrieben 1 Kön. 14, 9. „du hast mich hinter deinen Rücken geworfen.“ Du mußt aber nicht lesen אַחֲרֵי גַוֶּךָ, sondern גְּאֵנְךָ „hinter deinen Stolz.“ Tr. Kilaim Jerusch. f. 32. c. 2. heißt es: „R. Juda hatte 13 Jahre Zahnschmerz und während dieser ganzen Zeit abortirte keine Frau in Israel, שֶׁנֶּאֱמַר Jes. 53. „fürwahr er trug unsre Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen.“ Zwei Beispiele fügen wir noch hinzu aus einem talmudischen Abschnitte, welchem vor allen andern nüchterne praktische Besonnenheit zuerkannt wird, aus Pirke Aboth K. 3. §. 22. Es wird gefragt, womit der zu vergleichen, dessen Einsichten größer als seine Thaten, und geantwortet: „einem Baume mit vielen Zweigen, aber wenig Wurzeln; kommt ein Sturm, so hebt er ihn aus, und wirft ihn auf sein Angesicht.“ Durch

ein שֶׁנֶּאֱמַר wird dann auf Jer. 17, 6. verwiesen. Auf die Frage, womit der zu vergleichen, dessen Thaten mehr sind als seine Einsichten, lautet die Antwort: einem Baume mit wenig Zweigen, aber vielen Wurzeln, kämen auch alle Stürme auf ihn, so würden sie ihn nicht von der Stelle rücken. Wiederum folgt mit einem שֶׁנֶּאֱמַר Jer. 17, 8. — K. 6. §. 2. heißt es: wer sich der Thora nicht widmet, der ist strafbar, worauf 2 Mos. 32, 16. mit einem אוֹמֵר angeführt wird: „die Tafeln sind die Tafeln Gottes und die Schrift die Schrift Gottes, die eingegraben auf die Tafeln. Lies aber nicht — heißt es weiter — חָרוּת sondern חֵרוּת Freiheit; denn niemand ist frei als wer sich mit der Thora beschäftigt. Siehe, der wird erhöhet werden, wie es heißt 4 Mos. 21, 19: von Mathana nach Nachaiel und von Nachaiel nach Bamoth, d. h.: „vom Geschenk, d. i. die Thora, zum Eigenthum Gottes, und von da zur Höhe." Der praktische Geist jenes talmudischen Abschnittes läßt nicht daran zweifeln, daß dieser Spruch, fern davon den Textsinn auslegen zu wollen, lediglich eine Textanwendung machen wollte. Sollte in den angeführten Stellen die mehrdeutige Formel שֶׁנֶּאֱמַר oder כְּשֶׁנֶּאֱמַר noch einen Zweifel lassen, so vergleiche man eine Stelle mit anderer unzweifelhafter Formel in Halichoth Olam ed. Bashuysen B. 1. §. 3.: „R. Jehuda verband sich mit Mehreren zur Abfassung der Rechtssätze; dies geschah aber nicht eher, als bis die Juden unter Antonin Frieden hatten וְסָמְכוּ עַל מִקְרָא שֶׁכָּתוּב עֵת לַעֲשׂוֹת לַיהוָה d. i. dabei stützten sie sich auf das Schriftwort: Nun ist es Zeit dem Herrn Opfer zu bringen."

Das Bewußtseyn der Subjektivität im Beibringen solcher Schriftparallelen werden wir uns allerdings nur als ein relatives zu denken haben. Je bedeutsamer das Zusammentreffen des früheren Ausspruchs oder Faktums mit einem späteren, desto größer werden wir uns die Neigung zu denken haben, hierin eine göttliche Intention und damit auch in dem biblischen Ausspruche etwas Prophetisches anzuerkennen. So pflegt das nicht wissenschaftlich gebildete religiöse Bewußtseyn auch nur nach dem relativen Maaße der Bedeutsamkeit in dem einen Lebensereignisse specifisch providentielle Fügung anzunehmen,

in dem andern nicht. Finden wir doch selbst bei einem Philosophen des Alterthums die Neigung, das Zusammentreffen eines Dichterausspruchs mit einem bedeutungsvollen Faktum als göttliche intendirte Voraussagung anzusehen. In der Schrift **de fortuna Alexandri c. 10.** berichtet Plutarch, daß Alexander unter allen Aussprüchen Homers den Vers am meisten geliebt: „Beides, ein guter König und trefflicher Streiter im Kriege" und setzt dann hinzu, daß es in der That den Anschein habe, als habe Homer in jenem Verse nicht bloß die Trefflichkeit Agamemnons verherrlicht, sondern zugleich die Alexanders geweissagt: *ὥστ' εἰπεῖν Ὅμηρον, ὅτι τῷ αὐτῷ μέτρῳ τὴν μὲν Ἀγαμέμνονος ἀνδραγαθίαν κεκόσμηκε, τὴν δ' Ἀλεξάνδρου μεμάντευται.* Wenn hier selbst einem philosophisch gebildeten Manne die Grenzlinie zwischen objektiver und subjektiver Parallele verschwimmt, zwischen dem in den Schriftstellen Hineingetragenen und dem aus ihm Herausgenommenen, wie vielmehr werden wir das bei den jüdischen Schriftstellern erwarten müssen. Bei Sachs a. a. O. heißt es daher: „Das Wort, das aus der Vorzeit überkommen war, sollte nicht als ein historisches, vorübergegangenes, der Gegenwart fremd und gleichgültig gegenüberstehn. So ward das Leben der Gegenwart in den Buchstaben der Vergangenheit hineingelegt und es ist kaum zu unterscheiden in dieser eigenthümlichen Handhabung des alten Schriftwortes, ob mehr aus dem Gegebenen herausgeholt oder in dasselbige hineingelegt wurde." Von dogmatischer Seite wird diese Ansicht von göttlich intendirten Parallelen §. 5. ihre Beurtheilung finden.

§. 3.

Anwendung des A. T. in den Reden Christi.

Die bisherigen Untersuchungen begreifen in dieser Hinsicht Christum und die Apostel unterschiedslos zusammen. Aber wie ein gradweiser Unterschied die hermeneutische Praxis des Paulus von der des Verf.'s des Briefs an die Hebräer unterscheidet, so erhebt sich auch Christi Gebrauch des A. T. über die Anwendung bei Paulus.

Stellen wir die verschiedenen Anführungen des A. T. in den Reden des Erlösers zusammen, so wird auch der Exeget des 19ten Jahrh. vielfach die tiefsten Blicke in den Geist jener Urkunde anerkennen müssen, nirgend eine falsche Auslegung nachweisen können und von rabbinischer Künstelei auch nicht an Einer Stelle eine Spur entdecken. Dem Blicke des dogmatisch voraussetzungslosen Interpreten wird sich überall wenigstens die Originalität und der religiöse Tiefsinn eines geistvollen, über seiner Zeit stehenden Mannes zu erkennen ergeben. Nur Eine alttestamentliche Deutung hat nicht ganz ohne Grund den Eindruck rabbinischer Subtilität gemacht. Eben diese stellen wir an die Spitze, um daran vielmehr die Wahrheit der von uns aufgestellten Behauptung zu erhärten. Es ist der den Sadducäern gegebene Auferstehungsbeweis Matth. 22, 32. Hier soll nun die Beweisführung auf rabbinisch-spitzfindiger Dialektik ruhen, und sogar nicht eigenthümlich sondern von rabbinischen Vorgängern entlehnt seyn; so der Wolfenbüttler Fragmentist in Lessings Beiträgen 4. Beitr. S. 434 ff., dem diese „verblümte, kabbalistische" Auslegung als Beleg dafür gilt, daß die von andern Völkern überkommene Unsterblichkeitslehre sich aus dem A. T. überhaupt nicht beweisen ließ, vgl. Döpke S. 55., Strauß, Hase. Eine Sylbenstecherei nach rabbinischem Geschmacke wäre nun jene Argumentation allerdings, läge, wie dies von Einigen angenommen worden (z. B. Zwingli, Calov, Maknight), das Gewicht des Beweises auf dem Präs. εἰμὶ, zumal da dieses weder der hebräische Text hat, noch Mark. und Luk. Gegen eine solche Fassung erklären sich aber schon bestimmt Clericus, Grotius, Bengel, welche Letzteren mit Recht auf Hebr. 11, 16. als eine Parallele verweisen, die Christi Sinn in der Sache aufschließe. Daß Gott sich nicht in ein so enges Verhältniß zu den Menschen setzen, nicht ihren Gott nennen könne, wenn sie vergängliche Erscheinungen wären, das ist der erhabene Grundgedanke (Neander, Leben Jesu S. 603. A. 3.), welcher eben Hebr. 11. wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Stelle des Evangeliums mit Klarheit hervorgehoben wird, und sich dahin erweitern läßt, daß das Verhältniß, in welchem sich der

Mensch zeitlich zu Gott weiß, das Bewußtseyn von seinem ewigen Verhältnisse zu Gott bedingt — auf dieser Wahrheit beruhen alle philosophischen Beweise der Unsterblichkeit, s. Erdmann in Br. Bauers Zeitschr. für spekul. Theol. I. S. 213 f. Insofern also liegt in dem Ausspruche bei Moses eine Andeutung (ἐμήνυσεν Luc. 20, 37.) der Auferstehung. Wird nun von Christo zur Motivirung weiter hinzugesetzt, daß ja Gott nicht ein Gott der Todten sei, so liegt hierin nur die geistreiche Anspielung auf das Gesetz, nach welchem das Todte, die Fäulniß, verunreinigte — nach dieser Analogie muß der, mit welchem Gott sich in so nahe Beziehung setzt, ein den Tod Ueberwindender, Lebendiger seyn. Und nun vergl. man mit diesem geisterfüllten Worte jene von Wetstein und Scheid, additamenta zu Meuschen N. T. e Talm. illustr. gesammelten rabbinischen Parallelen, denen Jesus sein eigenes Wort verdanken soll; ob eine derselben auch nur von weiten daran heranreicht? Selbst ein Dr. Paulus bemerkt: „wie sehr Jesu Gedankengang auch bei dieser Materie die gewöhnlichen Ansichten seiner Nation durch seinen reinen Sinn für das Simple und Wesentliche übertraf, verdient durch einige Vergleichung mit den Beweisgründen der Rabbinen für die Fortdauer des Lebens der Abgeschiedenen angedeutet zu werden." Entsprechend ist eigentlich nur Eine rabbinische Stelle, die vielfach aus Manasse ben Israel de resurrectione mortuorum 1636 angeführte *). Aber wie verhält es sich mit diesem Ausspruch? Ausdrücklich wird er von Manasse nicht unter den Beweisführungen der Alten angeführt, welche er B. 1. K. 1. zusammenstellt, sondern unter den ihm eigenen, die er von K. 10. an mittheilt; daß nun dieser gelehrte holländische Rabbi, welcher in jenem seinem Werke auch Plato, Plutarch u. a. citirt, bei dem recte infertur an Christum gedacht habe, ist

*) L. I. c. 10. §. 6.: cum Mosi primum appareret, Dominus dixisse legitur: Ego sum Deus patrum tuorum, Abrahami, Isaaci, Jacobi. Atqui Deus non est Deus mortuorum, quia mortui non sunt, sed vivorum quod vivi existunt. Itaque patriarchas etiamnum respectu animae vivere ex eo recte infertur.

kaum zweifelhaft. Abermals ein Beleg, wie es mit manchen rabbinischen Parallelen zum N. T. steht!

Wo auf direkte Weissagungen in Christi Reden Bezug genommen wird, rechtfertigt sich dieses auch auf dem Standpunkte der neueren historischen Auslegung. Die Hauptstelle ist Mtth. 22, 43., wiewohl auch Mtth. 26, 31., Luc. 4, 18., 22, 37. hieher gerechnet werden dürfen. Mtth. 22, 43. erklärt Christus durch das ἐν πνεύματι Psalm 110. für einen wahrhaft prophetischen, inspirirten Ausspruch. Daß er im typischen Sinn messianisch genannt werden könne, darüber ist kein Streit; „der Psalm spricht für den theokratischen König die Verheißung der, mit der königlichen verbundenen hohenpriesterlichen Würde und Macht aus, welche in der Person desjenigen, den der Dichter zunächst vor Augen hatte, noch nicht erfüllt worden, auch nicht in einem seiner irdischen Nachfolger, sondern ihre tiefste Erfüllung erst in Christus finden sollte." (Bleek Komm. zum Br. a. d. Hebr. II. S. 186.). Wer ihn indeß typisch erklärt, betrachtet einen ideal geschilderten König Israels als das Objekt, kann daher auch nicht das לְ der Ueberschrift als das לְ auctoris ansehen. Dies thut jedoch Christus, seine Auffassung muß daher die direkt messianische seyn. Hält man, wie die Mehrzahl der neuesten Ausleger, diese direkt messianische Fassung, und damit auch die Ueberschrift des Psalms, für unrichtig, so hat Christus den Psalm historisch falsch erklärt, wiefern man nicht etwa mit Neander (Leben Jesu S. 607. A. 3.) wie Joh. 10, 34. eine argumentatio ex concessis annehmen will, in welchem Falle dann aber auch noch das ἐν πνεύματι auf Rechnung des Evangelisten und nicht Christi selbst zu setzen wäre. Unläugbar ist jedoch für diejenigen, welche die Ueberschrift ganz verwerfen oder das לְ gegen alle Analogie als Bezeichnung des Objektes im Psalm ansehen, die dogmatische Voraussetzung, welche eine solche messianische Prophetie in den Psalmen nicht zugeben zu können glaubte, ein Hauptmotiv gewesen. Fällt bei einer andern Ansicht über Prophetie überhaupt und die in den Psalmen insbesondere dies Motiv hinweg, so ist sonst nichts, was die direkt messianische Fassung unzulässig machte,

vgl. Hengstenberg zu d. St., auch von dogmatisch voraussetzungslosen Auslegern ist sie anerkannt worden, von Köster, Umbreit, v. Lengerke. — Was die in Mtth. 26, 31., Luc. 4, 18., 22, 37. angeführten prophetischen Stellen betrifft, so begünstigen dieselben an sich die Annahme einer bloßen Parallele, eines Substrates für den eigenen Gedanken Christi. Indeß wenn Christus Luc. 4, 21. den prophetischen Ausspruch Jes. 61. aufschlägt und erklärt, dies Wort sei heut vor ihnen in Erfüllung gegangen, so läßt sich doch weniger an eine bloße Parallelisirung denken als vielmehr an eine indirekte messianische Weissagung; Christus will den Inhalt der Stelle als einen prophetischen, in seiner Erscheinung zur Erfüllung gelangten bezeichnen. — Was Jes. 53. betrifft, so vereinigen sich die verschiedensten Stimmen dahin, wie auch immer über das Subjekt des Abschnittes gedacht werde, eine Vorahnung der neutestamentlichen Thatsache darin anzuerkennen, vgl. Gesenius zu d. St. und Vatke bibl. Theol. I. S. 531.: „Die Anschauung von den Leiden und der Verklärung des Knechtes Jehovas bildet die merkwürdigste Ahnung der Erlösung im A. T. und ist so Weissagung (nicht Prädiktion) von Christo.“ Und diese indirekte Weissagung wird zur direkten nach derjenigen Auslegung, nach welcher der Prophet K. 42. 49. Israel „nach seiner Bestimmung als höhere Totalität schildert, in K. 53. aber das ideale Israel als Ein Individuum anschaut,“ s. Oehler „über den Knecht Gottes“ in der Tüb. Zeitschrift 1840. H. 2. und Umbreit „der Knecht Gottes“ 1840, dessen Ansicht jedoch noch etwas Schwankendes hat, auch Sack Apologetik 2. A. S. 321 und 328 f. — Die Anführung Mtth. 26, 31. aus Zach. 13, 7. ist auch nach Calvin und Drusius, welche unter dem Hirten das Kollektivum der Volksobern verstehen, ein bloßes simile. Doch läßt es sich kaum bezweifeln, daß der Hirte vielmehr hier, wie auch schon vorher, der Repräsentant Gottes ist (Hengstenbergs Christologie II. S. 332.)

Am zweifelhaftesten erscheint Christi Auslegung Mtth. 24, 15., falls der Danielische Ausspruch von ihm als direkte Weissagung angesehen worden ist. Nach den meisten Aus-

legern ist dies der Fall, s. Hävernick und Hengstenberg zu Dan. 9, 26, 27., Olshausen zu Mtth. 24, 15., Stier, Reden Jesu II. S. 546. Nun sprechen gegen die Aechtheit des Daniel die erheblichsten Gründe, so daß selbst Olshausen ihn mit dem 2. Briefe Petri in eine Reihe stellt. Dennoch darf die Frage noch keineswegs als entschieden betrachtet werden, vgl. namentlich die zu wenig berücksichtigte Schrift von Hävernick „Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel 1838.“ Auch ist unbestreitbar, was von Sack hervorgehoben wird (Apologetik II. A. S. 333 f.), daß jene Polemik vorzugsweise von einer keineswegs gesicherten Ansicht über Prophetie überhaupt ausgeht. Wäre das Buch post eventum geschrieben, so würde die Stelle, auf welche sich Christus beruft, sich nicht auf ein zukünftiges, sondern auf ein vergangenes Ereigniß beziehen, die Entweihung des Tempels unter Epiphanes. Wenn wir dies nun auch als richtig voraussetzen, sollte damit eine irrige Ansicht Christi von der Stelle erwiesen seyn? Wir sehen in der That nicht ein, was der Annahme entgegenstehn sollte, daß Christus hier, wie Marci 9, 13. — wo dies auch, wie wir sofort weiter unten sehen werden, Hengstenberg anerkennt — auf eine Realparallele der Vergangenheit verweist, die sich in bedeutsamer Art wiederholen werde? Vgl. Redepennings Rec. über Hengstenbergs Authentie des Daniel, Studien u. Kritiken 1833. H. 3. S. 868. Giebt es doch auch unter den Vertheidigern der Aechtheit des Daniel solche, welche, wie neuerlich wieder Hofmann, die danielische Stelle auf die Tempelentweihung unter Epiphanes beziehen.

Die typische Anschauung vom A. T. hat überhaupt bei dem Erlöser eine weitere Herrschaft, als gewöhnlich anerkannt wird. Er betrachtet das A. T. mit seinen Anstalten, in seiner Geschichte und in einzelnen seiner Aussprüche überwiegend vorbildlich. Gerade diejenige organisch-typische Betrachtungsweise des A. T., nach welcher die neuere Theologie von entgegengesetzten theologischen Standpunkten aus ein weissagendes Element in der alttestamentlichen Stiftung anzuerkennen bereit ist, ist nachweislich auch die des Erlösers gewesen.

Sie tritt, was noch nicht bemerkt worden, besonders hervor im Ev. Johannis. Dem Zusammenhange nach müssen wir bei dem Joh. 5, 40. erwähnten Zeugnisse der heil. Schrift, wenn nicht ausschließlich doch vorzugsweise, an den gesammten Geist des A. T. denken, welcher, ins Innere des Menschen übergegangen, die prophetische Sehnsucht nach Christo erzeugt, ebenso V. 46. (vgl. meinen Komm. zu d. St. und Baumgarten-Crusius zu V. 46.). Aus einem solchen Hinblick auf den Total-Charakter der messianischen Prophetie sind dergleichen allgemeine Hinweisungen auf die Propheten zu erklären wie Joh. 5, 46. 7, 38. Auf den weissagenden Charakter eines Vorbildes weist ausdrücklich Joh. 3, 14., und die Einsetzung des Abendmahls knüpft an das Gedächtnißmahl der vorbildlichen Erlösung aus Aegypten an. Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist Christi Ausspruch über Joh. den Täufer nach Mrc. 9, 13.: *ἀλλὰ λέγω ὑμῖν, ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθε, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἐθέλησαν, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτὸν.* Man erkennt zunächst, wie Christus den Ausspruch Mal. 4, 3. der Idee nach faßte und daher den dort verheißenen Elias ideellerweise in Johannes dem Täufer wiederfand; das noch nicht genügend erklärte *εἰ θέλητε δέξασθαι,* will, wie es scheint, ausdrücklich andeuten, daß die Erfüllung der Prophetie eigentlich gar nicht in einem Einzelnen zu suchen sei, wenn sie wollten, möchten sie dieselbe indeß in Joh. sehen. Wird aber dort weiter ausgesprochen, daß auch das gewaltthätige Verhalten der Menschen gegen diesen Johannes in der Schrift geschrieben stehe, in welchem andern, als im vorbildlichen Sinne konnte dies gesagt seyn? Wie genau entsprechend das Vorbild dem Abbilde gewesen, darauf macht Hengstenberg, Christologie **III.** S. 477. aufmerksam: „Was dem Elias Widerwärtiges begegnete, ist um so mehr als Realweissagung auf die Schicksale Joh. des Täufers zu betrachten, je näher beide der Idee (des Bußpredigers) kommen. Ist Joh. dem Elias gleich im Bußernste, so muß er ihm auch gleich seyn in Leid und Verfolgung. Die göttliche Vorsehung fügte es also, daß die von selbst stattfindende, wesentliche Gleichheit sich hier auch in der Form abprägte, daß in Herodes

Ahab, in Herodias Jesabel wieder auflebte." — Eine genaue Parallele zu dieser typischen Auslegung Christi giebt der judenchristliche Hegesippus bei Eusebius, hist. eccl. II. 23. Wie schon oben erwähnt, setzt er, nachdem er die Ermordung des unter dem Namen ὁ δίκαιος bekannten Jakobus berichtet hat, hinzu: so sei an ihm das Schriftwort Jes. 3, 10. in Erfüllung gegangen: ἄρωμεν τὸν δίκαιον.

Hat Christus in so weitem Umfange das alttestamentliche Vorbild als Weissagung betrachtet, so kann es dann auch nicht mehr befremden, wenn er öfter, namentlich in Beziehung auf sein Leiden und seine Herrlichkeit, auf das gesammte A. T. als Weissagung von ihm verweist, Mtth. 26, 24. 54. 56., Luc. 24, 27 .44. Joh. 17, 12. Sehen wir, wie er in Aussprüchen, deren historische Authentie nicht in Zweifel gezogen wird, Verfolgung und Lohn der Propheten seinen Jüngern, als Trägern desselben Princips, zum Vorbilde aufstellt (Mtth. 5, 12.), die gegen das Weltprincip kämpfende Wirksamkeit seiner Jünger als Fortsetzung der Schicksale der Propheten betrachtet (Mtth. 23, 24. 35. Luc. 11, 47. 48.), dann wieder in zahlreichen Aussprüchen seinen Jüngern, als Trägern des Principes des Meisters, das Schicksal des Meisters verkündet, so erscheint die Annahme gewiß als berechtigt, daß er in gleicher Weise als in sich selbst vorzugsweise erfüllt angesehen, was von den altteſt. leidenden und siegreichen Propheten und Frommen geschrieben steht. Diesen im Unterliegen siegreichen Kampf des Gottesprincips gegen das Weltprincip betrachtet er als Gesetz der göttlichen Weltordnung und diese erscheint ihm in den Vorbildern der Schrift verkörpert, vgl. κατὰ τὸ ὡρισμένον Luc. 22, 22. mit κατὰ τὰς γραφὰς Mtth. 26, 54. Vor allem mußte ihm, dem Davididen und geistigen Haupte des Reiches Israel, dieser Parallelismus nahe liegen in Bezug auf das durch Leiden verherrlichte Haupt des Gottesreiches, in Bezug auf David. Aus diesem Gesichtspunkte erklären sich nun auch Anführungen wie Joh. 13, 18. 15, 25. Mtth. 27, 46. Luc. 22, 37. welche bei Verwürklichungen jenes Gesetzes im Einzelnen auf das A. T. verweisen.

„Daß es Vorbilder in Natur und Geschichte gebe, folgt schon aus dem allgemeinen Verhältnisse des Werdens zum Seyn und der Geschichte zum Geiste." Nicht das durch einen Hohlspiegel aus der von Gott intendirten Zukunft in die Vergangenheit zurückgeworfene Bild ist das Vorbild, sondern die aus der Vergangenheit heraufkeimende Zukunft, wie in der Natur jede niedere, organische Stufe die höhere präformirt und in den Spielen des Kindes die Thätigkeit des Mannes. Die Wahrheit aber der typischen Parallele tritt insbesondere da hervor, wo aus der äußerlich sinnbildlichen Stufe einer geschichtlichen Sphäre eine innerlich geistige Gestaltung dieses Organismus hervorgeht, wie das christliche Gottesreich aus dem jüdischen; hier wird es, auch ohne alle christlich-dogmatische Voraussetzung in seiner tiefen Berechtigung anerkannt werden müssen. Nach dem merkwürdigen Spruche 1 Ptr. 1, 11. ist es der schon in den Propheten vorwirkende Geist Christi gewesen, welcher in ihnen von Christo geweissagt hat. De Wette „Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus" (Studien von Daub und Creuzer **III.** S. 244.: „Schon lange vor Christus wurde die Welt vorbereitet, in der er auftreten sollte, das ganze A. T. ist Eine große Weissagung, Ein großer Typus von dem, was da kommen sollte und gekommen ist. Wer kann es den heiligen Sehern absprechen, daß sie die Ankunft Christi schon längst zuvor im Geist geschaut und in prophetischen Ahnungen die Lehre klarer und dunkler voraus empfunden haben? Und kein durchaus leeres Spiel war die typologische Vergleichung des A. T. mit dem N. T. Auch ist es schwerlich bloß Zufall, daß die evangelische Geschichte in den bedeutendsten Momenten der mosaischen parallel geht." — Insofern diese Auslegung auf einer Geschichtsanschauung beruht, welche nur den auf verschiedenen Stufen der Geschichte in immer höherer Potenz sich offenbarenden Geist, das Gesetz der Geschichte, sieht, darf sie mit Beck die pneumatische genannt werden und ist schon in der alten Kirche so genannt worden. Die syrischen Typologen nämlich brauchen für typisch den Ausdruck ܪܘܚܢܐܝܬ (Wisemann **horae**

Syriacae I. S. 55.); die γνῶσις und das πνευματικόν der Schrift sind Wechselbegriffe (Baur Gnosis S. 88.), und schon in der an tiefsinniger Typologie so reichen Apokalypsis heißt es K. 11, 8., Jerusalem werde πνευματικῶς Aegypten genannt, nämlich als Gegenbild jener gegen das Volk Gottes despotischen Macht, wie Babel als Gegenbild der heidnischen Weltmacht.

Wie Christus bei den verschiedensten Veranlassungen die treffendsten, sittlich einschneidendsten, alttestamentlichen Antworten zur Hand sind, werden wir von vorn herein voraussetzen müssen, daß sich auch der ohnehin volksthümliche Gebrauch alttestamentlicher Sprüche als Substrat für den eigenen Gedanken bei ihm finden werde. Schon die in der Versuchungsgeschichte von ihm gebrauchten alttestamentlichen Worte 5 Mos. 8, 3. Ps. 91, 11. 5 Mos. 6, 16. und 13. können hieher gerechnet werden. Sie geben gleichsam das Motto an für die Ideenreihe, welche der Erlöser den verschiedenen Versuchungen entgegensetzt. Ferner gehört hieher Mtth. 13, 14. 15. 21, 13. 16, 42. 44. Sollte die Berufung auf Psalm 118. in Mtth. 21, 42. eine eigentliche Weissagung indiciren, so wäre dies eine irrthümliche Auslegung der Psalmstelle, als deren Subjekt auch Hengstenberg (Psalmen IV. 1. S. 307.), nicht den Messias, sondern das zur Weltherrschaft bestimmte geistliche Israel ansieht, wie selbst Stier dem historischen Sinne nach thut, wiewohl unter Behauptung eines nebenbei laufenden dreifachen prophetischen. Aber sollte nicht schon durch die Anführungsformel hier und V. 16. οὐδέποτε ἀνέγνωτε nur dies angedeutet seyn, daß, wenn sie mit Bedacht die alttest. Stellen gelesen hätten, auch ein Schluß auf das Vorliegende von ihnen gemacht werden müsse?

Sonach finden wir unter sämmtlichen Stellen wo das A. T. vom Erlöser angeführt wird, keine, welche zum Vorwurfe rabbinisch-erkünstelter oder historisch-irrthümlicher Auslegung Veranlassung gäbe.

§. 4.

Die Anwendung des A. T. bei Paulus.

Die alttestamentlichen Anführungen bei diesem Apostel sind neuerdings von mehreren Auslegern theilweise geradezu mit parteiischer Ungunst beurtheilt worden. Während Rückert von der Voraussetzung aus, daß Paulus in der Regel in seinen Citaten Weissagungen anzuführen glaube, urtheilt: „Wie es mit den Beweisen des Apostels aus dem A. T. stehe, wissen wir," jedoch besonnen genug ist, wenigstens an einigen Stellen (z. B. 1 Kor. 1, 19. Röm. 10, 6 f. 18.) die Citate als bloße Parallelen gelten zu lassen, „um den eigenen Gedanken biblische Färbung zu geben" — wollen Meyer und noch mehr Fritzsche mit eiserner Konsequenz in sämmtlichen Citaten Weissagungen, nämlich von den Vff. dafür gehaltene, nachweisen und begegnen sich so mit der Polemik von Calov gegen Grotius.

Zeigen wir daher zuvörderst den Ungrund dieser ins Absurde auslaufenden Konsequenz. Die bloße Einkleidung eigener Gedanken in das geheiligte Wort der Schrift hätte zunächst da nicht verkannt werden sollen, wo der Apostel — wie es durchgehend der Gebrauch in der Apokalypse — ohne Citationsformel dem neutestamentl. Faktum parallele alttestamentl. Sprüche seiner eigenen Rede als integrirende Bestandtheile einverleibt, Röm. 10, 13. 18. 1 Kor. 15, 25. (vgl. Rückert, Meyer zu d. St.) Eph. 4, 31. In gleicher Weise hat er ja ermahnende und dogmatische Sätze unmittelbar in seine Rede verwebt wie Röm. 3, 4. (aus Ps. 116, 11.) Eph. 4, 26. Nur Eine Ausnahme bietet sich dar 1 Kor. 15, 27., wo ὅταν δὲ εἴπῃ die in die eigene Rede verwobenen Worte als Weissagung charakterisirt; allein mit überwiegender Wahrscheinlichkeit ist doch auch hier zu sagen, daß Paulus seinen eigenen Glaubenssatz nur in alttestamentl. Worte gekleidet und erst in der weiteren Argumentation denselben als Weissagung genommen habe. — Ferner ist die bloße Anlehnung anzuerkennen in den Stellen, wo der Apostel die Texteswortе umbilden muß,

um sie für den vorliegenden Fall anwendbar zu machen Röm. 10, 7. 8. Eph. 4, 8. 1 Kor. 2, 9. Wäre des Apostels Absicht gewesen, solche Aussprüche als Weissagungen zum Beleg anzuführen, würde dieser Zweck nicht sofort vernichtet worden seyn, wenn ihm willkührliche Zurechtmachung des Ausspruchs nachgewiesen werden konnte? Man wird entgegnen: galt nicht aber solche Künstelei nachgewiesenermaßen in der jüdischen Hermeneutik als zuläßig? In der Haggada allerdings, eben in dieses Gebiet gehören indeß auch bei Paulus diese Anführungen, d. h. nicht ins Gebiet des strengen Beweises, sondern der freien asketischen Benutzung *). — Endlich zeigt an einigen Orten die Form der Anführung, daß der Apostel nicht an Weissagung gedacht hat. Wo er 2 Kor. 8. dazu ermahnt, durch gegenseitige Mittheilung eine gewisse Gleichheit hervorzubringen, verweist er V. 15. auf 2 Mos. 16, 18., wo der Text in historischer Erzählung lautet: *ὁ τὸ πολὺ οὐκ ἐπλεόνασε καὶ ὁ τὸ ὀλίγον οὐκ ἠλαττόνησε;* derselbe Fall K. 9, 9. bei Anführung von Ps. 112, 9. Auch in der paulinischen Rede Apostelgesch. 13, 40. wird der subjektive Charakter der Anführung durch die Formel: *βλέπετε μὴ ἐπέλθῃ ἐφ᾽ ὑμᾶς τὸ εἰρημένον ἐν τοῖς προφήταις* erwiesen. Ebenso führt die an einem andern Orte der Apostelgeschichte gebrauchte Formel auf das natürliche Verständniß eines im N. T. mehrmals vorkommenden alttest. Citates, bei dessen Erklärung die neueste rationalistische Exegese nicht weniger den gesunden Menschenverstand vermissen läßt als die alte rabbinische. Mehrmals wird Jes. 6, 9. 10. im N. T. auf verschiedene Personen angewendet. Nach Fritzsche und Meyer jedesmal als Weissagung. Mtth. 13, 14. soll nach Fritzsche Christus in der

---

*) Als Gegenbeweis könnte allerdings auf Mtth. 27, 9. hingewiesen werden, wo der Evangelist den prophetischen Spruch mit einer Citationsformel als Weissagung anführt und doch die Worte der Erfüllung konformirt hat. Wir wissen indeß nicht sicher, wieviel in der Form der Citationen dem griechischen Uebersetzer angehört. Ueberdies ist der Fall hier auch ein anderer als Eph. 4, 8. Röm. 10, 7. 8. Der Text leidet hier durchaus nicht Gewalt, es ist nur die Auslegung mit der Anführung in eins zusammengezogen.

altteſt. Stelle eine Weiſſagung auf die intellektuelle Stumpfheit der Juden im Verſtändniſſe ſeiner Parabeln geſehen haben*). Nach Meyer bezieht Joh. 12, 40. Johannes die Prophetie auf einen Strafakt Chriſti (nicht Gottes!), wodurch dieſer ſeine Zeitgenoſſen gegen ſich ſelbſt verblendet hätte! Paulus bezieht nach Fritzſche Röm. 11, 8. den Spruch auf die Juden ſeiner Zeit (ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας). Die Frage, ob ſolcher hermeneutiſcher Widerſpruch zwiſchen Chriſto und ſeinen Apoſteln und dieſen ſelbſt zuzugeben, würde dieſe Interpreten nicht in Verlegenheit geſetzt haben. Die Antwort wäre geweſen: der Widerſpruch auf dem Standpunkte unſerer Hermeneutik iſt ja keiner auf dem der jüdiſchen, für welchen die Mehrſinnigkeit des Schriftwortes feſtſteht. Auf die natürliche, ungekünſtelte Faſſung führt nun aber Apoſtelgeſch. 28, 25., wo der Spruch Jeſ. 6. mit den Worten eingeführt wird: καλῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησε διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν. Meinte Paulus in ſämmtlichen Citaten Weiſſagungen anzuführen, ſo müßte er auch gänzlich ohne Rückſicht auf Sinn und Zuſammenhang nach bloß zufälliger Aehnlichkeit des Wortlauts citirt haben. Dem widerſpricht nun, daß er, wo die von ihm gewöhnlich gebrauchten **LXX.** vom Textſinn zu ſehr abweichen, auf den hebräiſchen Text zurückzugehen pflegt, ebenſo wie Matthäus oder ſein Ueberſetzer bei meſſianiſchen Stellen (Koppe im Excurs zum Br. an die Römer, Credner, Beiträge zur Einl. in N. T. **II.**).

Außer den vorher erwähnten pauliniſchen Citaten gehören noch folgende in die Klaſſe bloßer Anlehnungen Röm. 2, 24. 3, 4. 10—18. 8, 36. 9, 13. 15. 33. 10, 11. 15, 3. 21. 1 Kor. 1, 19. 31. 3, 19. 20. 14, 21. 15, 54. 55. (zumal wenn V. 55. nicht mit zum Citat gezogen wird). 2 Kor. 4, 13. 6, 2. 16—18. Gal. 4, 27.

---

*) Fritzſche zu Mtth. 13, 14.: interpretatio: *iterum accidit Jesaiae tempore* ipsi illa Wetstenio probata, quum tollit naturam verbi ἀναπληροῦσθαι, tum Jesu consilio repugnat, qui Jesaiae locum pro vaticinio tractat, quod per suos aequales ratum fiat.

Was die historische Richtigkeit der paulinischen Auslegung anlangt, so läßt sich nicht in Abrede stellen, daß er vielfach mehr aus den alttestamentlichen Stellen ableitet als dem historischen Sinne nach darin liegt, wiewohl stets unter richtiger und tiefsinniger Erfassung der Grundidee. So in der Auslegung des Segens Abrahams Gal. 3, 8.; in der Beweisführung Röm. 4, 11., welche er auf den Umstand stützt, daß der Patriarch die Beschneidung als Siegel des Glaubens empfangen; in der auf den Ausdruck „Vater vieler Völker" gestützten Beweisführung Röm. 4, 17.; in dem Beweise der Berufung der Heiden Röm. 9, 25. 26. aus Stellen, welche auf das abgöttisch gewordene Israel gehen; Apg. 13, 35 f. in der direkt messianischen Deutung von Ps. 16. *); Röm. 9, 33 in der direkten Beziehung des Steins des Anstoßes Jes. 28, 16. auf Christum, wiewohl derselbe genauer genommen die ideale in Israel gegründete Theokratie bedeutet u. a. Willkührlich herausgegriffen nach bloß anscheinender Analogie sind diese Sprüche niemals, nur daß ihr ursprünglicher Sinn in der Anwendung verengert oder erweitert ist. Es verhält sich der Apostel wie derjenige, welcher, nachdem er das ausgeführte Gemälde gesehen und dann wieder auf den Schattenriß den Blick wirft, mehr darin angedeutet zu sehen glaubt, als wer bloß den Schattenriß kennt. Dürfen wir neuere Analogieen hierzu vergleichen, so erinnern wir an die Entwicklung älterer philosophischer Systeme bei neueren Philosophen je nach ihrem eigenen Standpunkte, wie der Platonismus z. B. bei Tennemann dargestellt wird und bei Hegel, oder an Schweizers Darstellung der älteren reformirten Glaubenslehre, über welche ein Rec. urtheilt:

---

*) Ob שַׁחַת richtig durch διαφθορά übersetzt werde, darauf kommt es hier weniger an, vielmehr darauf, ob der Psalmist es in dieser Bedeutung gebraucht habe; dies giebt auch Hengstenberg zu d. St. auf und will dagegen zeigen, daß auch Petrus in der entsprechenden Anwendung der Stelle Apg. 2. nur die Bedeutung Grube im Auge gehabt habe. — Die über den alttestamentl. Standpunkt hinausgehende Idealität der Hoffnung des Psalmisten erkennt übrigens auch die Ewaldsche Auslegung an.

„Ohne gerade die reformirte Auffassung zu alteriren, läßt der Verf. doch in den dunkeln Anfängen viel Entwickelteres sehen und greift so dem vor, was erst der Theologie der Union angehört."

Von Auslegern, denen die formelle Richtigkeit nicht mehr gilt als die ideelle Wahrheit, ist in den paulinischen Auslegungen derselbe tiefe Geistesblick wie in denen Christi anerkannt worden. Nur Schulpedanten ist er verborgen geblieben. Einen Unterschied wird man nur darin finden, daß bei dem Jünger der tiefere Geistesblick durch das Medium der jüdischen Schulbildung hindurchgeht, bei dem Meister, dem *γράμματα μὴ μεμαθηκώς* (Joh. 7, 15.), nicht. Bei Christo überwiegt auch auf diesem Gebiete das allgemein Menschliche, während sich, wie in der Dialektik des Apostels, so auch in seiner Benutzung des A. T. die rabbinische Schule zu erkennen giebt; dies Medium übt auf die Form der paulinischen Auslegung einen bestimmenden Einfluß, den Geist derselben hat es indeß nicht zu trüben vermocht. Ein ungünstigeres Urtheil haben Viele ausgesprochen besonders im Hinblick auf Gal. 3, 16. 4, 24 f. 1 Kor. 9, 9. 10. 10, 5. Hier soll auf Unkosten der Wahrheit die rabbinische Bildung sich geltend gemacht haben in willkührlichem Allegorisiren, im Pressen des Buchstabens mit Beiseitesetzung der Grammatik, in der Aufnahme abgeschmackter Legenden. Ein genaueres Eingehen erweist diese Beschuldigungen als unbegründet.

Der Apostel beweist Gal. 4, 24. durch eine Allegorie, die er selbst so nennt: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*, d. i. „welches der Art ist, daß es noch eine andere als die eigentliche Bedeutung hat;" Hesychius: *ἄλλο τι παρὰ τὸ ἀκουόμενον ἀποδεικνύουσα*. Wir haben zunächst über den Gebrauch des Wortes Allegorie eine Bemerkung zu machen. Von Mynster wird die von vorn herein auffallende Behauptung ausgesprochen („über den Vf. des Br. a. d. Hebr." Stud. u. Krit. 1829. H. 2. S. 334.), im N. T. finde sich von Allegorisiren gar nichts, in Gal. 4. u. im Br. an die Hebr. „nur ein leichter Anflug." Der Verfasser denkt aber an die philonische Allegorie, welche den Wortsinn ganz aufgiebt, wo er anstößig ist, und wo nicht, ihn für das Unwesentliche erklärt (Dähne, alex. Religionsphilos. I.

S. 63. 64.). Diese Art der Allegorie kennt schon das palästinensische Midrasch nicht, noch weniger das N. T. Die neutestamentliche Allegorie, wie sie hier Paulus gebraucht, ist nichts anderes als der typische Sinn und die Berechtigung typischer Auslegung kann auch hier nicht verkannt werden. In den Verhältnissen der Nachkommen der Sarah und derer der Hagar bilden sich die Verhältnisse der Kinder der gesetzlichen Stiftung und der evangelischen ab. Die Kinder der Sarah gleichen den letzteren, denn sie sind κατὰ πνεῦμα geboren, d. i. gemäß einer Verheißung, durch göttliche Einwürkung auf die erstorbene Sarah (Röm. 9, 8.), und sind frei, weil von einer Freien geboren; die Kinder der Hagar gleichen den Gesetzlichen, denn sie sind κατὰ σάρκα, d. i. auf natürliche Weise (vgl. κατὰ σάρκα Röm. 4, 1.) und von einer Sklavin geboren. So hatte P. auch Röm. 4. eine doppelte Nachkommenschaft Abrahams, die der Glaubenskinder und die fleischliche, unterschieden V. 12. Nun soll aber nach Einigen die typische Auslegung an dieser Stelle verfehlt seyn, (de Wette zu d. St., Baur der Apostel Paulus S. 667.), da ja gerade Ismael mit dem Gesetze nichts zu thun habe, vielmehr die Nachkommen Isaaks die Gesetzesträger sind. Aber eine Allegorie im technischen Sinne, ein durchgeführtes Gleichniß, haben wir hier auch nicht, sondern einen Typus, welcher keineswegs die Korrespondenz auf allen Punkten fordert, wie Röm. 5, 14. zeigt. Es entsteht die fernere Frage: aber hat nicht Paulus diesen Typus als einen objektiven, von Gott intendirten angesehen? So scheint es allerdings. — Bestimmter noch spricht sich beim Apostel das Bewußtseyn der Objektivität der ὑπόνοια in der Anführung 1 Kor. 9, 9. 10. aus. Hier läßt selbst de Wette sich verleiten, eine Allegorie im Sinne Philo's mit Ausschluß des Wortsinns anzunehmen, und wäre πάντως mit Meyer „ganz und gar" zu erklären, so hätte Paulus die Ausschließung des Wortsinnes sogar ausdrücklich hervorgehoben. Aber wie hätte selbst ein Rabbine es gewagt, den Wortsinn des Gesetzes 5 Mos. 25, 4. bestimmt zu negiren? Selbst ein Philo spricht nur mit Unwillen von denen, welche im Interesse der Allegorie es wagen,

mosaische Gesetze zu abrogiren (s. die bekannte Stelle de migratione Abr. S. 401. Dähne, alex. Religionsphil. I. S. 66. Gfrörer Philo I. S. 86. 2. A.). Wie hätte zumal ein Jünger deß, nach dessen Wort ohne den Vater im Himmel auch nicht ein Sperling vom Dache fällt, die Thiere ausdrücklich aus der Zahl der Objekte der göttlichen Vorsehung ausnehmen können? Derselbe Rückert, der ausspricht: „Wir wissen ja, wie es um die Schriftbeweise des Apostels steht," trägt doch kein Bedenken, wie es der gesunde Menschenverstand fordert, in der Frage: *μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ?* hinter *βοῶν* ein *μόνον* zu ergänzen. Wem der 1. Brief Timotheus als paulinisch gilt, hat für den Wortsinn des Gebots den entscheidenden Beweis 1 Tim. 5, 18. Man betrachte mit Billroth, Rückert, Lachmann das Ganze bis *λέγει* als Eine Frage und erkläre *πάντως*, wie häufig in Antworten, als nachdrückliche Bejahung: „bekümmert sich Gott um die Ochsen allein oder sagt er dies allerdings um unsretwillen?" Das allerdings setzt gerade den Wortsinn voraus und will dessenungeachtet geltend machen, daß es auch um der Apostel willen gesagt sei — mit andern Worten, daß die Anwendung auf die Apostel eine von Gott beabsichtigte sei. — Wir kommen auf die Beurtheilung der göttlichen Intention bei solchen Aussprüchen §. 5. zurück, richten aber jetzt noch den Blick auf die behauptete legendenhafte Erklärung des A. T. in 1 Kor. 10, 4. Nach dem Vorgange von Semler sagen uns die neuern Ausleger, Rückert, Meyer, de Wette, der Apostel sei der jüdischen Legende gefolgt, nach welcher der aus dem Felsen quellende Brunnen vierzig Jahre lang den Israeliten gefolgt, und habe in diesem Felsen die Schechinah Christi gesehen. Auf andere im Text liegende Gründe wollen wir hier nicht weiter eingehen, uns auf die Bemerkung beschränkend, daß das Vorhandenseyn einer solchen Legende noch unerwiesen ist. Die ältesten von Wetstein und Schöttgen angeführten Stellen sind aus den Targumim und diese sprechen sämmtlich nicht von dem Wasser aus dem Felsen, sondern von einer ganz verschiedenen Sache, von dem mit den Stäben der Fürsten und Moses aus der Erde ge-

schlagenen Brunnen 4 Mos. 21, 18. Auch die Autoren aus späterer Zeit erwähnen lediglich diesen Brunnen. Nur Ein dictum scheint den Felsen mit einzumischen, in einer Stelle des Jarchi nämlich im Kommentar zum talmudischen Abschnitt Thaanit f. 19, 1. heißt es: „der Brunnen der Mirjam (mit deren Heilung setzte die Legende den Brunnen in Verbindung) war der Fels, aus dem die Wasser flossen." In seiner Auslegung von 4 Mos. 21. aber, wo er ausführlich von der Sache spricht, folgt er ganz der oben angegebenen Gestalt der Legende und bringt auch Kap. 20., wo vom Felsen die Rede ist, gar nichts bei, was hieher gehörte. — Ueber Gal. 3, 16., wo der Apostel, um eine Weissagung nachweisen zu können, der Grammatik Gewalt angethan haben soll, s. den Anhang.

§. 5.

Anwendung des A. T. bei den Evangelisten.

Als *ἀγράμματοι* (Apg. 4, 13.) haben die Evangelisten nichts von der Subtilität der paulinischen Benutzung des A. T., aber ihre Anführungen lassen auch den paulinischen Tiefblick nicht überall wiederfinden; Parallelistrungen, die so wenig auf inneren, ideellen Zusammenhang zurückgehen, wie Mtth. 2, 15. 23. 8, 17. 13, 35. Joh. 18, 9., liegen bei Paulus nicht vor.

Die Annahme von bloßen Anlehnungen an alttestamentliche Worte kann hier, wo wir statt der Formel *καθὼς γέγραπται* gewöhnlich dem *ἵνα πληρωθῇ* begegnen (mit Ausnahme von Joh. 12, 14.), zweifelhafter erscheinen. An sich wird sie freilich dadurch nicht ausgeschlossen, wie sich schon daraus ergiebt, daß *προφητεύειν*, welches, wie wir sahen, auch bei einem bloßen simile gebraucht wird, mit *πληροῦσθαι* einen Wechselbegriff bildet. Ein simile findet sich Mtth. 2, 18., wo indeß auch nicht die Absicht der Erfüllung durch ein *ἵνα πληρωθῇ* hervorgehoben, sondern nur das Faktum der Erfüllung ausgesprochen wird durch *τότε ἐπληρώθη*; wo dagegen durch *ἵνα* oder *ὅπως πληρωθῇ* das Eintreten einer Erfüllung als Folge einer göttlichen Intention bezeichnet wird,

ist es das Wahrscheinlichere, daß irgend ein objektiver Zusammenhang des Faktums mit dem Spruche des A. T. vorausgesetzt werde, eine direkte Weissagung oder eine ὑπόνοια. So also Mtth. 1, 22. 2, 15. 32. 4, 14. 8, 17. 12, 18—21. 13, 35. 21, 4. 27, 9. 35. Joh. 12, 15. 38—40. 19, 24. Wo nun der Evangelist in Stellen des A. T. direkte Weissagung gesehen, wo nur eine vorbildliche Parallele, läßt sich von uns begreiflicherweise nicht überall mit Sicherheit entscheiden. Bei Kap. 1, 22. spricht die Einzigkeit des neutestamentlichen Faktums und das παρθένος der **LXX**. dafür, daß der Ev. Jes. 7, 14. als eigentliche Weissagung anführe. Die Richtigkeit dieser Fassung ist jedoch bis jetzt aus dem Zusammenhange der allerdings noch nicht auf völlig gesicherte Weise erklärten Stelle befriedigend nicht nachgewiesen worden. Die einläßlichste messianische Erklärung nach Hengstenberg ist die von Drechsler, Erkl. des Jes. 1844. Th. 1. Dieser Ausleger verhehlt indeß nicht, daß die messianische Erklärung sich mit V. 15. 16. beim Propheten nur auf gewaltsame Weise vereinigen lasse, es sei beim Propheten das, was in die zeitlose (?) Anschauung falle, auf eine unklare Weise mit den zeitlich bestimmten Ereignissen vermischt. Ingeniös zwar, aber noch gekünstelter ist die von Hofmann, Weissagung und Erfüllung S. 221 gegebene Erklärung, s. dagegen Umbreit, Stud. u. Krit. 1845. H. 2. Von Ewald wird allerdings mit Zuversicht ausgesprochen: „Ebenso falsch ist jede Erklärung, welche nicht einsieht, daß der Prophet hier vom werdenden Messias spricht," allein unter der Voraussetzung, daß von keiner übernatürlichen Empfängniß die Rede, und daß der Prophet Geburt und Aufwachsen des Messias zu seinen Lebenszeiten (V. 15. 16.) erwartete. Auf die gewöhnlich mit Ausführlichkeit behandelte Frage, ob עַלְמָה nur die unberührte Jungfrau bedeuten könne (s. Drechsler, namentlich Kleinert im litterarischen Anzeiger 1832. No. 25. 26.), ist weniger Bedürfniß einzugehen: darauf kommt es an, ob der Prophet das אוֹת eben darin finde, daß sie übernatürlich empfangen und insofern Jungfrau bleiben solle. Liegt dies nicht im Sinne des Propheten, so konnte Matthäus den Spruch auch nicht einmal als vollständiges

simile anführen, die vorbildliche Parallele beschränkt sich dann allein auf den Namen Immanuel. — An eigentliche Prophetie, direkte oder vorbildliche, denkt der Evangelist ferner Mtth. 4, 14. 21, 4. 27, 9. 35. Joh. 12, 15. 38—40. 19, 24. 37. Bei Mtth. 21, 4. Joh. 12, 15. steht die direkte Prophetie auch in der neueren Exegese fest, zu Mtth. 4, 14. vgl. Umbreit zu Jes. 8, 23. Ps. 22. (Mtth. 27, 35. Joh. 19, 24.) ist schon wegen seines wunderbaren Schlusses V. 28 f., auch vom historischen Standpunkte aus betrachtet, ein messianischer Psalm; was der Sänger von seinen Leiden wie von der Frucht desselben, vom Geiste Gottes getrieben, ausspricht, hat nur in Christo seine volle Wahrheit gefunden. Bei den Citaten aus Zach. Mtth. 27, 9. Joh. 19, 37., vgl. Offb. 1, 7., muß die Exegese noch mehr Licht für diesen besonders bedeutsamen und dunkeln Propheten erwarten, doch ist Wesentliches für ihn von Hengstenberg geleistet und uns nicht zweifelhaft, daß dieser Prophet, der Kap. 3. und 6. seinen übernatürlichen Seherblick so unläugbar bewährt hat, auch in jenen Stellen vom Messias weissagte. Das Citat Joh. 12, 38. 39. würde man als bloße Anwendung anzusehn geneigt seyn, zeigte nicht V. 41., in welcher Weise der Evangelist sich die bestimmte Beziehung auf den Messias rechtfertigte. Der Logos, Gott als der sich offenbarende, hat auch den Propheten die Offenbarungen vermittelt, folglich hat auch dort der Prophet (eigentlich müßte es heißen Gott) bei jenem Ausspruche das Verhalten des verstockten Israel gegen Christum im Auge gehabt — ein hermeneutischer Schluß, dem allerdings die Richtigkeit abgesprochen werden muß, wogegen dies vollkommen richtig, daß jene göttliche Anklage, welche die geistliche Stumpfheit des Volkes als allgemeinen Charakterzug desselben bezeichnet, ihre vollkommenste Bewährung erst im Verhalten des Volkes gegen Christum fand. Auch hier daher die Wahrheit in endlicher Schranke, die Unrichtigkeit der Form bei Wahrheit des Gedankens.

Daß von diesen Evv. mit der Formel ἵνα πληρωθῇ allerdings nicht bloß die direkte Weissagung angeführt wurde, sondern auch das nach der Voraussetzung göttlich beabsichtigte

Vorbild der Zukunft, läßt sich aus Folgendem deutlich darthun. Wenn der Ev. Joh. 18, 9. eine Erfüllung des Ausspruchs des Erlösers Kap. 17, 12. sieht, so kann er dies nur unter Voraussetzung einer *ὑπόνοια* gethan haben; denn daß der Erlöser unter der *ἀπώλεια* das geistige Verderben gemeint hatte, konnte von dem Ev. schon darum nicht verkannt werden, da dort Judas als Ausnahme erwähnt wird. Es könnte selbst zweifelhaft erscheinen, ob er eine beabsichtigte *ὑπόνοια* voraussetze und nicht bloß das Merkwürdige der Erfüllung des Wortes auch in der physischen Rettung der Jünger hervorheben wolle; doch haben wir einen ähnlichen Fall Joh. 11, 51., wo wegen der merkwürdigen Realisirung des hohenpriesterlichen Wortes in einem höhern Sinne als derselbe menschlich intendirt hatte, schon bei dem Aussprechen desselben eine göttliche *ὑπόνοια* angenommen wird. — Zu diesen typischen Parallelen gehört nun auch Mtth. 2, 15. u. 8, 17. Hier erscheint die Anführung als rein willkührlich, da in der erstern Stelle kein wahrer Parallelismus zwischen der Berufung Israels aus Aegypten und der des Messias nachweisbar scheint, in der erstern dem ethischen Sinne des prophetischen Ausspruchs ein physischer untergeschoben wird. Dürfen wir indeß bei dem Ev. die auch in Jes. 49, 3. begründete Vorstellung voraussetzen, daß der Messias als der absolute Gottessohn und Gottesknecht an Israel sein Vorbild habe, konnte ihm dann nicht, seinen jüdischen Lesern gegenüber, schon der Umstand bemerkenswerth erscheinen, daß auch dieser Gottessohn nach Aegypten habe wandern müssen — ganz abgesehen von dem bei Beiden ganz verschiedenen Zwecke dieser Wanderung? Was Mtth. 8, 17. betrifft, so wird hier ebenso wenig als Joh. 18. anzunehmen seyn, daß der Ev. die physische Deutung mit Ausschluß der ethischen festgehalten habe, es war ihm merkwürdig, er betrachtete es vielleicht als intendirt, daß das Wort auch in diesem Sinne wahr geworden — ob man ihn, wie Olshausen meint, dabei von dem Bewußtseyn des Zusammenhangs zwischen Uebel und Sünde geleitet zu denken habe, mag immerhin unentschieden bleiben. — Ein Fall bleibt noch zu erwähnen Mtth. 2, 23., diese crux interpretum, wo der

ungelehrte Ev. von der midraschistischen Sylbenstecherei der Haggada Gebrauch gemacht und im Klang der Worte eine prophetische Andeutung gefunden zu haben scheint. Nach Meyer, de Wette findet er darin etwas Prophetisches, daß das dem Messias Jes. 11, 1. gegebene Prädikat נֵצֶר „Sproß" mit נָצְרִי eine Paronomasie bildet. Allein der Ev. schreibt im Plur. διὰ τῶν προφητῶν und auch die genannten Ausleger erkennen den Grund davon darin, daß er auch auf andere Stellen hingeblickt, wo der Messias צֶמַח heißt. Zach. 6, 12. „und siehe ein Mann," der heißt צֶמַח. Es ist daher selbst zweifelhaft, ob ὅτι relat. sei und ob nicht vielmehr zu übersetzen „daß er werde ein Nazaräer heißen" (Gersdorf, Sprachcharakteristik des N. T. I. S. 136.). So hat also der Ev. nicht bloß auf den Klang, sondern auf den Sinn des Worts gesehen. Nun hatte Nazareth selbst seinen Namen נֵצֶר davon, daß es ein „schwaches Reis", ein geringer Ort war, und haftete daran besondere Verachtung, Hengstenberg, Christologie II. S. 1 f. Der Gedanke des Ev. ist daher dieser: „dadurch, daß Jesus den verachteten Ort wählte, erfüllte sich mit jene Weissagung, daß er ein geringer Sproß aus Davids Stamme seyn werde." Eine Wahrheit liegt hierin, nur erscheint es uns als ein beschränkter religiöser Standpunkt, in solchen Zufälligkeiten göttliche Absicht zu suchen.

Dies führt uns nun auf die schon früher berührte Frage, wie es sich mit dieser von den Evv. und auch von Paulus, wahrscheinlich auch von Christo, vorausgesetzten göttlichen Intention bei den Vorbildern und Parallelen des A. T. verhalte. Zuvörderst die Bemerkung, daß sich an einigen Stellen auch das entgegengesetzte Bewußtseyn, das der Subjektivität solcher Parallelisirungen, ausspricht. Wenn Paulus 1 Kor. 10, 6. schreibt: ταῦτα τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, so erkennt auch de Wette an, daß τύπος hier nur Wahrzeichen; wir sollen, indem wir eine Parallele ziehen, uns eine Warnung daraus entnehmen. Auch Röm. 5, 14. dürfte τύπος im Sinne des Ap. nur das in der Sache liegende, nicht das absichtlich von Gott aufgestellte Vorbild seyn. Eph. 5, 32. drückt er durch das ἐγὼ δὲ λέγω εἰς χριστόν das Bewußtseyn der Subjektivität

seiner Deutung aus. Röm. 15, 3. drückt er seinen eigenen Gedanken, daß Christus um Gottes Willen Schmach gelitten, mit seinen eigenen Worten aus; indem er dies durch die Bemerkung rechtfertigt, daß alles im A. T. Niedergelegte zu unserer *διδασκαλία* dienen könne, giebt er einen allgemeinen Kanon für den subjektiven Gebrauch alttestam. Parallelen. In anderen Stellen wie Gal. 4, 24., 1 Kor. 9, 9. 10., Joh. 11, 51. 18, 9., Mtth. 2, 15. 23. 8, 17. 13, 35. u. a. ist dies allerdings nicht der Fall und diese verlangen eine dogmatische Beurtheilung der Betrachtungsweise der Apostel. Die natürliche Betrachtung der Dinge nennt Zufall jedes, weder durch innere Nothwendigkeit noch durch freie Absicht, bewürkte Zusammentreffen von Ereignissen und Handlungen. Ein Mensch wird auf der Straße erschlagen, ein Priester zieht an ihm vorüber: Christus spricht, es sei *κατὰ συγκυρίαν* (durch Zusammengerathen) geschehen (Luc. 10, 31.). Ruth geht Aehren lesen, das Feld, auf das sie geräth, gehört dem Boas — ein Zufall (מִקְרֶה. Begegnung) hat's gewollt. Was der natürlichen Betrachtung Zufall ist, ist für die religiöse „ein Monarch von Gottes Gnaden, dessen Inkognito man respektiren muß." Und mit Recht. Denn muß nicht gerade die Verknüpfung der Ereignisse, dies Zusammenseyn und damit die Wechselwürkung aufeinander, auf die höchste, weltordnende Kausalität zurückgeführt werden? „Die Zufälle, sagt Novalis, sind die einzelnen Thatsachen, die Zusammenstellung der Zufälle, ihr Zusammentreffen ist nicht wieder Zufall, sondern Gesetz, Erfolg der tiefsinnigsten, planmäßigsten Weisheit," und Rothe (Ethik I. S. 124.): „Wie sehr auch die einzelnen Erfolge, jeder für sich Würkungen der kreatürlichen Freiheit sind, ihr Totalergebniß ist die Würkung ihrer Verknüpfung und Verkettung unter einander, und diese, die wir den Zufall zu nennen pflegen, ist allein Gottes Werk, das Werk seiner Weltregierung. — Was uns als Zufall erscheint, ist gerade dasjenige Geschehen in der Welt, welches wir ausschließlich und unmittelbar auf die göttliche Weltregierung causaliter zurückzubeziehen genöthigt sind, indem wir innerhalb des Reichs der Kreatur eine zureichende Ursächlichkeit für dasselbe nicht

aufzufinden vermögen." — Durch Moses wird der Gottessohn, das Volk Israel, nach Aegypten geführt, von den Ältern Jesu, Jesus das Gotteskind: weder durch menschliche Absicht, noch durch innere Nothwendigkeit ist dieser Parallelismus entstanden, sein letzter Grund ist die weltordnende Kausalität Gottes. Kaiphas will Jesum sterben lassen zum Besten des Volkes, Jesus stirbt aus eigenem Entschluß im höheren Sinne zum Besten des Volkes; Kaiphas hat nicht das beabsichtigt, was Jesus thut, und Jesus nicht beabsichtigt wahrzumachen, was Kaiphas spricht: es ist die göttliche Kausalität, durch welche die in keinem innern Zusammenhange stehenden Fakta so zusammengetroffen sind. In der Zurückführung also solches Zusammentreffens auf göttliche Würkung kann der religiösen Weltbetrachtung nicht Unrecht gegeben werden, nur daß sie gewöhnlich, und auch bei den Citaten der Apostel, hiebei partikularistisch verfährt. Je nach der Wichtigkeit nämlich gewisser Begebenheiten für den höchsten Weltzweck oder auch nur für das subjektive Interesse wird dieses Zusammentreffen vor dem in andern Fällen ausgezeichnet und als specielle Fügung der Vorsehung bezeichnet, während die objektive Betrachtung jedwedes Zusammentreffen in gleicher Weise auf die Vorsehung zurückführt. Da nichts Einzelnes als Einzelnes von der höchsten Ursächlichkeit gedacht und gewollt seyn kann, sondern alles nur als Glied eines Weltganzen, worin alles durch alles bedingt wird und wiederum alles bedingt, so kann auch von einem bevorzugenden Antheile an der Vorsehung nicht die Rede seyn. Das Gegentheil scheint in Mtth. 10, 29—31. zu liegen, aber der Schluß dient nur zur Befestigung der subjektiven Zuversicht des Menschen, daß er, vermöge seiner höheren Zweckbestimmung, noch viel gewisser sich als Objekt der Vorsehung ansehen darf denn das Thier.

So weit vermag nun auch die moderne Betrachtung mit der des N. T. Hand in Hand zu gehen. Aber nur absichtslos sollen die Vorbilder des A. T. hingestellt seyn, nur absichtslos frühere Aussprüche gethan seyn, welche auch in späteren Ereignissen sich realisirten. Die neutest. Betrachtung

dagegen findet hier größtentheils göttliche Intention, in Reden eine göttlich intendirte ὑπόνοια. Die moderne theologische Betrachtung bleibt auf dem Standpunkte der würkenden Ursache stehn, die biblische steht (überwiegend wenigstens, s. oben S. 44 f.) auf dem des Zweckbegriffs. Hiemit verhält es sich nun wie mit aller pragmatischen Teleologie. Diejenige Zweckmäßigkeit, welche wir den einzelnen Datis in Natur und Geschichte geben, ist niemals die einzige — alles bedingt ja alles —, oft auch nicht die nächste, nämlich die immanente, zuweilen selbst eine rein subjektive, welche gar nicht darin liegt. Den subjektiven Charakter hat nun die Teleologie der Evv., wenn sie, um eine göttliche Intention annehmen zu können, eine mit dem historischen Sinn nicht zusammenhangende, ja ihm widersprechende ὑπόνοια voraussetzen, wie Joh. 18, 9. 11, 51. Mtth. 8, 17. In derselben Weise, wie wir sagen würden, daß jene erbaulichen Gefühle, welche durch Alteration des hist. Schriftsinns aus der Schrift gewonnen werden, nicht als eine vom Urheber der Schrift intendirte, wenn auch immerhin subjektiv förderliche, Wahrheit angesehen werden können. Die Typologie empfängt daher auch von Augustin die Warnung (de civ. Dei I., 18. c. 52.): est conjectura mentis humanae, quae *aliquando* ad verum pervenit, aliquando fallitur. Wo indeß eine höhere geschichtliche Sphäre sich, wie dies bei der neutest. Stiftung der Fall, aus einer niederen in der Weise entwickelt, daß dieselben Gesetze vergeistigt in ihr wiederkehren und sich in ihren Anstalten, Lebensführungen, Aussprüchen ausprägen, wird auch die typologische und parallelisirende Anwendung objektiven Charakter haben und als göttlich intendirt angesehen werden dürfen.

§. 6.

Anwendung des A. T. im Briefe an die Hebräer.

Dieser Brief hat einen Verf. zum Urheber, welcher sich im A. T. nicht minder bewandert zeigt und nicht weniger häufig es gebraucht als Paulus. Aber die hermeneutischen Mängel,

welche bei Paulus und den Evv. auffielen, erscheinen in diesem Briefe in noch höherem Grade. Während die paulinischen Anführungen doch wenigstens ideell mit den angezogenen Aussprüchen des A. T. zusammentreffen, erscheinen die in unserm Briefe theilweise, wie in Kap. 1, 6. 10—12. 2, 13., gänzlich regellos. Die Art, wie der Verf. das A. T. zu seiner Beweisführung verwendet, ist noch weniger von Subtilität freizusprechen (vgl. die Auslegung von Ps. 95. in 3, 7—4. 9., die Premirung des Buchstabens von P. 110. in Kap. 7.), und noch weniger ist seine Anwendung auf objektiver Wahrheit begründet als die des Paulus, da er nicht wie Paulus bei wichtigen Differenzen zwischen der griechischen Uebersetzung und dem hebräischen Text auf den letzteren zurückgeht, sondern aus den LXX. argumentirt, auch wo sie unrichtig übersetzen wie 2, 7. 10, 5. Von einigen Kritikern ist die Differenz in der Anwendung des A. T. für so erheblich erachtet worden, daß sie ausdrücklich zum Beweise des nicht paulinischen Ursprunges des Briefes gebraucht wurde. „Aehnliches, sagt Schulz, Brief a. d. Hebr. S. 180 ff., in den ächten Schriften des Paulus aufzuzeigen, wird Niemandem gelingen, und die wenigen Stellen, wo auch er Einzelheiten aus den Büchern alter Stiftung vorbildlich darstellt und allegorisirt, welche wir uns von den Vertheidigern des Hebräer-Briefs entgegen bringen sehen (Gal. 4, 22—30., Eph. 5, 31.), wollen auf keinen Fall genügen, wo sie nicht gar bei näherer Einsicht zum Erweise des Gegentheils umschlagen."

Bevor wir die Auslegungsart in diesem Br. im Einzelnen prüfen, fragen wir, ob ihre Eigenthümlichkeit sie specifisch von der Methode des Paulus unterscheide. Daß in Aeußerungen, wie die angeführte von Schulz, die Differenz zu hoch tarirt werde, ist von verschiedenen Seiten anerkannt, von Böhme, Bleek, v. Cölln*),

---

*) In der Rec. des Böhmischen Komm. in der Hall. Litt. Zeit. 1826. N. 131.: „Dagegen ist sehr zu billigen, daß sich H. B. gegen die Meinung derjenigen erklärt, die aus dem Briefe und dem Allegorisiren ohne Weiteres schließen, der Brief sei von einem alex. Christen geschrieben."

neuerdings von Schwegler, dennoch haben zum Theil eben diese Männer, die bezeichnete Eigenthümlichkeit unseres Briefes für so singulär gehalten, daß sie dieselbe nicht nur überhaupt auf die alexandrinische Bildung des Verfs., sondern geradezu auf einen unmittelbaren Einfluß Philo's zurückführen wollten. Wie schon früher von Grotius, Clericus, Mangey, so wurde auch von Bleek I. S. 389 ff. und neuerlichst von Schwegler „nachapostolisches Zeitalter" II. S. 314. eine direkte Benutzung Philo's angenommen. Eine materielle Verwandtschaft des Lehrgehalts können wir nicht zugeben und stimmen hierin mit Neander überein: Pflanzung der christl. Kirche II. S. 857 ff. 4 A. *). Aber auch worin die so vielfach behauptete Verwandtschaft der Auslegungsweise unseres Briefes mit Philo bestehe, ist weder von Bleek, noch von de Wette (Einleit. in's N. T. S. 290. 4 Aufl.), noch von Andern angegeben worden. Wir müssen behaupten, daß gerade die specifischen Verwandtschaftspunkte fehlen, die philosophisch bildliche Fassung der Wortbedeutung, die Berufung auf die *κάνονες τῆς ἀλληγορίας*, die Ausdehnung der Allegorie auf das physische Gebiet, namentlich die Gleichgültigkeit oder Unterordnung des historischen Sinns unter den mystischen. Für das Gegentheil in letzterer Beziehung ist K. 5, 12–6, 3. angeführt worden, jedoch unter dem Widerspruch auch von Bleek und de Wette. Nach dem Vorgange von Dähne und Gfrörer geht freilich die Tübinger Schule so weit, mit der jüdischen Theosophie überhaupt die Allegorie erst von Alexandrien und namentlich von Philo her nach Palästina übersiedeln zu lassen. Diese Ansicht indeß hat so wenig auf Wahrheit Anspruch, daß vielmehr für die entgegengesetzte die stärksten Gründe sprechen. Wir machen nur auf folgende aufmerksam, daß Philo selbst seine Erklärungen auf eine allegorische Tradition stützt (Dähne I. S. 69. 74.), die Eintheilung in die physische und ethische

*) Den bedeutenden Umstand, daß bei unserm Verf. vom *λόγος*, diesem bei Philo vorherrschenden Begriffe, gar nicht die Rede, weiß sich Schwegler nur aus einer bestimmten Absichtlichkeit zu erklären, weil „sich der Vf. der Neuheit dieser Lehrform bewußt gewesen sei."

Allegorie, ganz entsprechend dem so charakteristisch palästinensischen Midrasch מַעֲשֵׂה מֶרְכָּבָה und מַעֲשֵׂה בְרֵשִׁית, die Einmischung jüdischer Haggaden auch in die **LXX**. (Fränkel, Vorstudien zur **LXX**. 1841. S. 185 ff.) *).

Eine alexandrinische Färbung, die ihn von den Paulinischen unterscheidet, hat allerdings unser Brief sowohl im genus dicendi als insbesondre im Gebrauch der A. T., nur nicht speciell philonische Interpretationsmethode. Während der schriftstellerische Charakter des Paulus der talmudistisch-dialektische, ist der unsers Briefes der hellenistisch-rhetorische. Wie es nun die homiletisch-rhetorische Benutzung der Bibel überhaupt mit dem historischen Sinne nicht so genau nimmt und, namentlich in älterer Zeit, öfters des deutlichen Bewußtseyns über das Verhältniß des von ihr in die Schrift hineingetragenen und des aus ihr herausgenommenen Sinnes ermangelt (vgl. oben S. 23. die Aeußerung von Sachs), so auch unser Verf., bei welchem überdies aller Wahrscheinlichkeit nach die in Alexandrien verbreitete größere hermeneutische Willkühr mit gewürkt hat. Dies der Unterschied von Paulus.

Den Einfluß des homiletischen Charakters des Briefes auf die Citate bemerken wir gleich im ersten Kapitel. Von Anfang an bezeichnet der Verf. den Sohn als den Gipfelpunkt aller Offenbarung, als den Erben über Alles, als den Weltschöpfer und das Ebenbild Gottes. Hieraus ergiebt sich nun seine Erhabenheit über die Engel, wobei auf Stellen verwiesen wird, wo er Sohn Gottes genannt werde, was von keinem Engel gesagt worden, wo er Gott, Weltschöpfer und Herrscher zur Rechten Gottes heiße, während dagegen von den Engeln gesagt sei, daß sie ihn anbeten sollen, daß sie Diener

*) Wie gründlich auch Georgii „die neuesten Auffassungen der alexandrinischen Religionsphilos.“, in der Zeitschr. für historische Theologie 1839, die allegorische Erklärung Philos in anderer Hinsicht beleuchtet — was über das Verhältniß zu der palästinensischen gesagt wird, ist sehr unbefriedigend; nur auf Eichhorn und eine Stelle in Jost Geschichte der Israeliten, wo noch dazu von der Masorah die Rede ist, gründet sich der Verfasser.

Gottes seien — nachträglich zeigt dann Kap. 2, 6 ff., daß die irdische Erniedrigung Christi seiner erhabenen Würde keinen Eintrag gethan habe. — Vier von den gebrauchten Citaten verlangen auch bei historischer Erklärung die Anerkennung des messianischen Charakters. In der direkt messianischen Fassung der Ps. 2. und 110. treffen Ausleger der verschiedensten dogmatischen Schulen zusammen, Hengstenberg, Sack, Stier, Rosenmüller, Köster, Umbreit, v. Lengerke, während Andere wie Bleek wenigstens den typisch-messianischen Gehalt rechtfertigen. Zweifelhafter kann das Urtheil bei dem K. 1, 5. aus 2 Sam. 7, 14. angeführten Ausspruche seyn. Die in V. 13. gegebene Verheißung des Hausbaues können auch wir nur auf Salomo beziehen und stimmen darin Bleek gegen Sack bei. Dagegen hat Sack, wie auch Bleek zugiebt, darin Recht, daß der Ausspruch sich auf die gesammte Nachkommenschaft des Königs bezieht, und daß die Verheißung des ewigen Reiches den Messias voraussetzt. Was die erste Hälfte von V. 14. insbesondere verheißt und unser Verf. hier anführt, hat bei andern Nachkommen Davids im untergeordneten Sinne, im Verhältnisse Christi zu Gott eminenter Weise seine Wahrheit gefunden. Die Frage, ob in jener Verheißung etwas Messianisches liege, wird wesentlich durch die Ansicht über das letzte Lied Davids 2 Sam. 23, 1 ff. bedingt. Unläugbar spricht sich in diesem Liede eine messianische Hoffnung aus; bei Ewald, welcher V. 3. konditional übersetzt und auf David bezieht, wird die Aussicht auf ein möglichstes minimum reducirt, auf eine ideal geschilderte Nachkommenschaft (Geschichte Israels II. S. 671.): „Noch einmal vor dem Tode zum dichterischen Schwunge sich aufraffend fühlt sich David in reiner Klarheit als Prophet Jahve's und verkündet im Rückblick auf sein nun vollendetes Leben, wie im freien Schauen in die Zukunft, die göttliche Ahnung in ihm, daß seines Hauses Herrschaft als fest in Gott gegründet seinen Tod überdauern werde.“ Es ist indeß sehr die Frage, ob nicht vielmehr, wie Maurer, de Wette u. A. den Ausspruch fassen und übersetzen, der Eine ideale Herrscher aus dem Hause Davids geschildert werde; ist dies der Fall, so weist das Lied auf frühere Verheißungen

zurück und auf welche andere als 2 Sam. 7.? — so daß also auch David die der Nachkommenschaft gegebenen Verheißungen vorzugsweise auf den Messias bezog. Für die Aechtheit dieses merkwürdigen Liedes spricht der änigmatisch-gedrängte wie hochdichterische Charakter, sie wird auch von Thenius zu d. St. und Ewald anerkannt (die Dichter des A. B. I. S. 99.). — Ps. 45., welcher V. 8. citirt wird, kann aus entscheidenden Gründen nur als allegorisch-messianisches Lied angesehen werden, vgl. meine Auslegung der Psalmen, Stier, Hengstenberg, Sack, neuerlich auch v. Lengerke.

Am auffälligsten sind aber im ersten Kapitel die Berufungen auf Ps. 97, 7. u. 102, 26. in V. 6. 10. Um der in unserem Briefe diesen Psalmen gegebenen Beziehung willen hat allerdings der größte Theil der Ausleger bis auf Andreas Cramer (1756) herab als das Subjekt derselben den Messias angesehen (vgl. die Polemik von Calov gegen Grotius); allein schon Michaelis in seiner Erklärung des Hebräerbriefes gesteht zu V. 10.: „Ich würde sagen, es sei unbegreiflich, wie sich die Ausleger davon haben überreden können, wenn ich nicht einen gleichen vergeblichen Versuch in der 31. Anmerk. zu Priece gemacht hätte." Wenigstens bei V. 6. wurde von Storr die Auskunft ergriffen, der Verf. habe, wie Röm. 10, 6—8. die alttestamentlichen Worte als Substrat für seinen eigenen Gedanken gebraucht, „um sich zierlicher auszudrücken." Allein diese Aussprüche werden doch als Beweise angeführt! De Wette spricht von einer typischen Benutzung derselben (über die symbolisch typische Lehrart des Br. an die Hebräer S. 16.): „Der theokratische König und der Messias verhalten sich zu einander, wie Abbild und Urbild und umgekehrt Jehovah und der Messias, wie Urbild und Abbild, und was von dem einen gilt, gilt auch vom andern. — Daher ist es klar, daß sowohl dasjenige, was von Jehovah, insofern er der sich offenbarende und vermittelnde Gott ist, ausgesagt wird, vom Messias gilt." Sollte von einer typischen Erklärung die Rede seyn, so müßte der Verf. die nächste Beziehung der Psalmen auf Jehovah anerkannt haben, ob dies aber, da er sie doch zur Beweisführung gebraucht,

Wahrscheinlichkeit hat —? So wird man denn auf die Vermuthung zurückgeführt, daß schon unter den Juden der Messias als das Subjekt jener zwei Psalmen angenommen worden sei und der Verf. auf die Zustimmung seiner Leser habe rechnen können. Allein Wahrscheinlichkeit hat auch dies von vorn herein nicht, da es mit den damaligen dogmatischen Vorstellungen von dem Messias nicht wohl stimmen würde. „Nur von der Idee der Menschwerdung des λόγος aus, bemerkt Bleek, konnte eine solche Beziehung des Psalms ausgehen"*). Es scheint demnach, daß wir die messianische Deutung jener Psalmen als Eigenthum unsers Verf.s ansehen müssen und zwar werden sie sich gerade aus dem rhetorisch-homiletischen Charakter des Briefes am besten erklären. Durfte der Verf. bei seinen Lesern das Zugeständniß der V. 2. 3. niedergelegten christologischen Sätze erwarten, so ergab sich daraus, daß auch alle im A. T. auf Verehrung Gottes und die Weltschöpfung bezüglichen Stellen in Christo seiner göttlichen Seite nach ihre Wahrheit hatten. Diese Ansicht von den betreffenden Citaten scheint auch Limborg vorgeschwebt zu haben, wenn er zu V. 6. hervorhebt, daß es der Verf. nicht mit ungläubigen, sondern mit gläubig gewordenen Juden zu thun habe.

Ohne Berücksichtigung des historischen Sinnes wird dann ferner vom Verf. angeführt Ps. 8, 5. in K. 2, 6., Ps. 22, 23. in 2, 12., Jes. 8, 17. 18. in 2, 13., Ps. 40, 7 f. in 10, 5 f., Hagg. 2, 6. in 12, 26. Daß der Verf. K. 2, 6., 3, 15. 11, 13. 12, 26. die altteſt. Stellen homiletisch verwendet, dürfte nicht zu bestreiten seyn; K. 10, 5. läßt auch de Wette es dahingestellt, ob er die Psalmworte nur als Substrat gebrauche,

---

*) Zwar findet sich bei Grotius die Angabe, daß der berühmte Saadias Ps. 102. vom Messias ausgelegt habe; dies scheint indeß auf einem Irrthum zu beruhen. Von jenem arabisch gebildeten, rationalisirenden Ausleger läßt sich dies am wenigsten erwarten, da er nicht einmal Ps. 110. vom Messias erklärt, sondern (wie schon Einige zu Chrysostomus Zeit, s. dessen Komm. zu Ps. 110.) von Abraham, vgl. die Mittheilung über die Psalmübersetzung des Saadias von Schnurrer in Eichhorns Bibl. III. und Haneberg über die in einer Münchener Handschr. aufbehaltene Psalmübersetzung des Saadias 1841. S. 29.

wie auch Schleiermacher in der Predigt „das vollendende Opfer" über Hebr. 10, 12. (7te Sammlung) spricht: „Unser Verf. fängt damit an, daß er als bezüglich auf die Erscheinung des Erlösers in dieser Welt Worte des A. T. anführt, die der Erlöser gleichsam selbst müßte gesprochen haben bei seinem Eintritt in diese Welt." Dies indeß zugegeben, wird man doch ein deutliches Bewußtseyn um das Verhältniß des hineingelegten zu dem herausgenommenen Sinne bei dem Verf. nicht voraussetzen dürfen; eignete sich ein Text zu christlicher Verwendung, so fand er dafür gewiß im Text selbst einen Grund, also göttliche Intention, wie er denn auch K. 11, 15. 16. K. 4, 8. die objektive Berechtigung seiner Ausdeutungen ausdrücklich nachzuweisen sucht: die Frage, ob direkte Weissagung, ob typische, ob bloß subjektive Anwendung, trat dann bei ihm nicht in die Reflexion, eben so wenig als bei jenen ältesten Midraschisten (s. oben S. 23.). Sollte er auch gerade in den oben erwähnten Stellen seine Anwendung von dem eigentlichen Sinne der Stellen unterschieden haben, in anderen, welche er ebenfalls ohne Rücksicht auf den historischen Sinn anführt, läßt sich doch von einer solchen Unterscheidung nicht sprechen. Ps. 22, 23. Jes. 8, 17. 18. in K. 2. scheint er nur als direkt messianisch gefaßt zu haben, nicht einmal typisch, denn darauf, daß eben Christus die Erlösten seine Brüder und Kinder nennt, kommt es dort an*). Wie bedeutungsvoll ihm jedes Wort des Textes und daher selbst das, was im Texte nicht gesagt ist, sei, zeigt K. 7, 6. Nach ihm hat der Text absichtlich die Genealogie des Melchisedek nicht angegeben, damit derselbe auch in dieser Hinsicht zum Typus des Sohnes Gottes werde, vgl. den Komm. zu d. St. Wie die Worte des A. B., so sind ihm auch alle darin erzählten Thatsachen tief bedeutungsvoll, bedeutungsvoll ist ihm selbst der Name Melchisedeks und Salems (7, 2.); die Thatsache, daß die Patriarchen nur in Hütten wohnten, deutet er K. 11, 9. ebenso wie nachher den Ausdruck Fremdlinge; daß der

---

*) „Paulus würde schwerlich, bemerkt Bleek II. S. 380., diese Stellen auf diese Weise gedeutet haben."

Hohepriester nur Einmal im Jahre ins Allerheiligste ging, beweist ihm die einmalige absolute Erlösung durch Christum (9, 7. 10, 10.). Dabei unterscheiden sich alle diese Ausdeutungen unsers Verf.s von denen des Paulus auch dadurch, daß sie mehr den Charakter des Studirten, Schulmäßigen an sich tragen, während jene der freie Griff eines ursprünglichen, tiefen Geistes sind, wie denn auch unser Verf. die von ihm fast immer wörtlich angeführte griechische Uebersetzung stets nachgeschlagen zu haben scheint, während Paulus theils nach dem Urtext, theils nach der **LXX.** aus dem Gedächtniß anzuführen pflegt, wie der Augenblick es ihm eingiebt. Wenn indeß auch nicht ein ursprünglicher, kräftiger, — ein sinniger, feiner Geist giebt sich doch auch in den Texterklärungen unsers Verf.'s zu erkennen. Wie sinnreich bei aller Subtilität der Beweisführung, ist der Gedanke, daß jene Einladung zur Gottesruhe Ps. 95. eigentlich die Einladung zu jener Ruhe sei, die Gott selbst seit Vollendung des Schöpfungswerkes genießt (K. 4)! Ebenso die Ausdeutung des Typus von Melchisedek K. 7., des Allerheiligsten der Stiftshütte und des Versöhnungsopfers K. 9., des Wortes Fremdling K. 11, 13., der Anwendung von Ps. 40. in K. 10, 5—9. Wie schön werden manche Schriftstellen in den Text verflochten K. 12, 5. 15. 13, 6. 15. Von Philo's theosophischem Scharfsinn unterscheidet sich die Sinnigkeit dieser Auslegungen durch das praktisch religiöse Interesse.

Durch die durchgängige Benutzung der **LXX.** statt des hebr. Textes hat jedoch die objektive Wahrheit der Auslegungen an einigen Stellen noch wesentlicheren Eintrag gelitten als durch ihre hermeneutische Beschaffenheit. Nicht sowohl von K. 10, 5—9. gilt dies, vgl. zu d. St., aber von 2, 9. 10, 38. 11, 21. 12, 26. 14, 3. Dennoch beruht seine Anwendung des A. T. auf der strengsten Inspirationsansicht, indem auch Stellen, wo Gott nicht der Redende ist, als Worte Gottes oder des heil. Geistes angeführt werden (K. 1, 6. 7. 8. 4, 4. 7. 7, 21. 3, 7. 10, 15.), so daß der Verf. die Ueberzeugung der Alexandriner von der Inspiration ihrer Uebersetzer getheilt zu haben scheint. Von Paulus dagegen sind, wie

schon bemerkt, der Sinn des Grundtextes überall da angeführt worden, wo die Abweichungen von demselben erheblicher, namentlich wenn sie in dem Punkte statt finden, um deswillen er die Stelle anführt (Bleek II. S. 351.).

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf die aus diesen Untersuchungen für das Inspirations- und Offenbarungsdogma sich ergebenden Resultaten, so wird eine Inspirationsansicht, nach welcher dem Schriftwort oder eine Offenbarungstheorie, nach welcher allen Worten der Apostel eine durchgängige Richtigkeit zuzuschreiben, nach den hier gewonnenen Resultaten sich nicht behaupten lassen. Doch was „Gott durch seinen Geist den Aposteln offenbaret hat" (1 Kor. 2, 10.), das sind auch nicht die Beweismittel für ihren Glauben, sondern der Inhalt dieses Glaubens selbst. Ausdrücklich verschmäht es Paulus, durch *λόγοι σοφίας*, überhaupt durch eine andere *ἀπόδειξις* als die in der einfachen Predigt liegende Kraft des heil. Geistes zu überzeugen (1 Kor. 2, 4. 5.). Es fragt sich, was er unter den *λόγοι σοφίας* verstehe. Auch die neuesten in Betreff der Christuspartei unter sich verschiedenen Ausleger stimmen doch, unter Beziehung auf Apg. 18, 24., darin überein, daß jene vom Apostel verschmähte *ἀπόδειξις λόγου σοφίας* auf Lehrvortrag und Beweisführung des Apollos geht (Neander, Baur, Paulus S. 323., Räbiger, krit. Unters. über die Br. an die Kor. 1847. S. 89.): ist nun, nach dem gegenwärtigen Stande der Kritik, Apollos oder ein ihm ähnlicher christlicher Alexandriner als Verf. des Briefs an die Hebräer anzusehen, haben wir nicht an den Schriftbeweisen dieses Briefes eine Probe von dem, was Paulus unter jener *σοφία ἀνθρώπων* im Brief an die Kor. verstanden hat, von welcher er bei Gründung der korinthischen Gemeinde seine Predigt frei halten wollte? Kann der Apostel diesen *λόγοι σοφίας* Unfehlbarkeit zugeschrieben haben? Und wenn er in seinen eigenen Briefen hie und da Schriftbeweise, Beweise aus Natur und Sitten (1 Kor. 15, 36—38. 11, 14.) gebraucht, kann er diese unter einen andern Gesichtspunkt als den menschlicher *γνώμη* gestellt haben (1 Kor. 7, 12. 25. 40.)? Aber auch das selbst „was Gott durch seinen Geist den Aposteln

offenbart hat," ist es gleich substanziell Wahrheit — daß es nichts destoweniger formell entwickelungsfähig, liegt dies nicht schon in 1 Kor. 13, 9—12.? Wie sich daher selbst im Lehrtypus der Apostel sowohl die Eigenthümlichkeit der Anlage, Begabung und Lebensentwicklung als auch der religiösen Tiefe zu erkennen giebt, so auch in den Beweisführungen und in der Art des Schriftbeweises. Wir haben eine größere hermeneutische Unvollkommenheit bei den Evv. gefunden als bei Paulus, eine noch größere bei dem nicht apostolischen Verf. des Briefes an die Hebräer. Unter dem Briefe an die Hebräer steht wiederum der Brief des Barnabas. Der Mangel an Geschmack, Gesetz und Regel in den Auslegungen desselben, wie sie sich von K. 5—17. finden, ist einer der Gründe, aus welchen der Brief dem apostolischen Gehülfen des Paulus abgesprochen wird. Daß Geschmack und Regel Ansprüche sind, die an einen apostolischen Mann gemacht werden können, wird, in abstracto genommen, nach dem oben Gesagten allerdings verneint werden müssen, aber es giebt Punkte, wo ein gesundes urchristliches Leben allerdings eine gewisse Art der Geschmacklosigkeit ausschließt. Ein von der Erhabenheit des Objekts der Evangelien erfülltes christliches Gemüth wird sofort von der Unangemessenheit solcher Ausdrücke berührt werden, wie sie im Ev. der Hebräer vorkommen: vom reichen Jüngling „er ging hinweg und kratzte sich in den Haaren," als Wort Christi: „meine Mutter, der heil. Geist, faßte mich bei einem Haar und führte mich auf den großen Berg Tabor." Nirgends findet sich, bei aller sonstigen schriftstellerischen Unvollkommenheit, ein diesem ähnlicher Ausdruck in den kanonischen Evangelien. Ein urchristlich praktischer Sinn wird, von der vorherrschend praktischen Richtung der Schrift durchdrungen, nicht leicht darauf fallen, aus derselben solche Geheimnisse herauszugrübeln, wie diese im Briefe Barnabas, daß die Zahl 318 der von Abraham beschnittenen Knechte, mit Zahlzeichen geschrieben, eine Hinweisung auf Jesum und sein Kreuz enthalte, daß das Verbot, von Hyänenfleisch nicht zu essen, allegorisch den Ehebruch und die Päderastie verbiete, weil dies Thier jährlich das Geschlecht wandele, bald männlich, bald

weiblich sei u. a. Geschähe es aber auch, so steht dies doch direkt mit dem Geiste der ächten urchristlichen Produkte im Widerspruch, wenn der Verf. gerade auf solche geistlose Deutungen sich etwas zu Gute thut, wenn er hinzusetzt: „niemals hat jemand eine unverfälschtere Wahrheit von mir vernommen, ich weiß indeß auch, daß ihr dessen würdig seid" (Kap. 9. vgl. den Schluß von K. 10., K. 17.). Selbst der hermeneutischen Regellosigkeit wird ein gesunder biblisch christlicher Sinn bis zu einen gewissen Grade Schranken setzen. Er wird sich nicht zu Ausdeutungen verirren, welche mit dem allgemeinen Charakter der im N. T. gegebenen Schriftauslegung im Widerspruche stehen, die analogia fidei wird sich ihm als Takt einbilden. Mit vollem Rechte ist daher diejenige Art von hermeneutischer Geschmacklosigkeit, welche dieser Brief darbietet, als Zeugniß gegen seinen Ursprung von einem apostolischen Manne angesehen und derselbe den Schriften des Justinus Martyr gleichzeitig gesetzt worden, dessen Typologie sich häufig mit der unseres Briefes berührt (s. Hefele's Anmm. in den opera patrum apostol.). Wie groß der Abstand von Geist und hermeneutischer Methode des Br. an die Hebr. von dem des Barnabas sei, darüber vgl. das Urtheil selbst eines Theologen wie Eichhorn, in meinem Komm. zum Br. an die Hebräer S. 63. Wie auch die alexandrinische Bildung den Verf. für eine spintisirende Auslegungsweise empfänglich gemacht hat, er ist ein von Natur geistvoller und durch den Glauben praktisch christlicher Mann: durch beides wird er von Ideen- und Geschmackloser Willkührlichkeit abgehalten.

Der Gebrauch des A. T. in den Reden Christi hat uns auf keinem Punkte einen hermeneutischen Anstoß gegeben: soll das Urtheil über die Irrthumslosigkeit des Erlösers Resultat der Untersuchung seyn, ob er sich würklich geirrt hat, so ist mithin Raum gelassen, die Irrthumslosigkeit auf hermeneutischem Gebiete zu behaupten. Aber, wenn auch nicht ohne Rücksicht auf die exegetischen Ergebnisse, wird ein solches Urtheil doch vorzugsweise dogmatisch sich bilden müssen als Ergebniß aus der christologischen Ansicht. Nun hat gegenwärtig

auch die orthodox-kirchliche Christologie das Dogma von der Erniedrigung Christi in der Art fortgebildet (König, Thomasius, Schmieder), daß nichts anderes in seiner Erscheinung, Aktualisirung, gegeben ist als eine unter dem allgemeinen Gesetz menschlicher Entwickelung stehende reine Menschheit. Die Allwissenheit wird aufgegeben, so fragt sich also, wo die Schranken des Wissens aufhören, ob die hermeneutisch richtige Einsicht innerhalb derselben liegt oder außerhalb. Nun ist das menschliche Wissen ein zwiefaches, das welches unter größerer oder geringerer äußerer Anregung, rein innerlich sich entwickelt, denkend oder anschauend, und das welches nur menschlich gelernt und dem Gedächtniß eingeprägt werden kann. Ist die Entwickelung des Erlösers die allgemein menschliche, so kann dasjenige Wissen innerhalb der religiös-sittlichen Sphäre, insbesondere das zur Auslegung Erforderliche, welches nur auswendig zu lernen ist, ihm auch nur bekannt und zugänglich gewesen seyn gemäß der Bildungsstufe seiner Zeit und der Bildungsmittel seiner Erziehung, seines Umgangs. Es ließen sich Belege beibringen, daß auch in solchen der gelehrten Exegese angehörenden Fragen, wie nach dem historischen Zusammenhange einer Stelle, nach Verfasser und Zeitalter eines Buches, ein originaler Geistesblick auch ohne Schulbildung häufig das Richtige zu diviniren vermag — das höchste Maaß dieses divinatorischen Blickes läßt sich dem Erlöser zuschreiben, immer aber wird derselbe das eigentliche wissenschaftliche Studium nicht ersetzen können. Nicht Wissenschaft, auch theologische nicht, der Welt zu offenbaren, war der Erlöser erschienen, sondern die religiös-sittliche Wahrheit der Menschheit auszusprechen und der Menschheit darzuleben. Findet sich in den vorliegenden Reden des Erlösers auch keine hermeneutische formelle Verfehlung, es wird sich die Unmöglichkeit nicht von vorn herein behaupten lassen, eben so wenig als die eines grammatischen Sprachfehlers oder eines chronologischen Irrthums. Hat die Periode des kritischen Rationalismus eine Wasserprobe über die ältere Theologie ergehen lassen, durch welche viele allgemeingültige Satzungen und

Voraussetzungen weggeschwemmt worden, der Gewinn sollte geblieben seyn, das Bewußtseyn des Unterschiedes zwischen dem christlich-religiösen Wissen, welches der Menschheit und dem christlich-theologischen, welches der Schule angehört.

Anhang zur ersten Beilage.

Die Hermeneutik des Apostels Paulus mit besonderer Beziehung auf Gal. 3, 16.

Mehr als irgend wo anders scheint in dieser Stelle ein Beleg vorzuliegen, daß der Apostel auch da, wo es nicht bloß auf eine erbauliche Anwendung der Schrift im Sinne der Haggada, sondern auf strenge dogmatische Beweisführung ankam, auch nicht einmal die sprachwidrigen Künsteleien der rabbinischen Hermeneutik verschmäht habe. Bevor wir auf diese Untersuchung eingehen, wollen wir indeß erst unsern Blick auf einige Aussprüche des Mannes richten, wo wir ihn als Ausleger nicht des alttestamentlichen codex, sondern des natürlichen, religiösen und sittlichen Gefühles der Heiden, der anima naturaliter christiana, auftreten sehen. Wir meinen Apg. 17, 23. und 28. und 1 Kor. 11, 15.

In der zuerst genannten Stelle beruft sich der Apostel auf einen Altar der Athener mit der Inschrift: „dem unbekannten Gotte." Denselbigen, sagt er, den ihr, ohne ihn zu kennen, anbetet, den verkündige ich euch. Wie? Haben wir eine fromme Akkomodation des Apostels, oder einen ihm selbst unbewußt widerfahrenen Irrthum vor uns? Auf den Gott, den Paulus verkündete, überhaupt auf den unbekannten Gott, bezog sich doch die Inschrift nicht? Ἀγνώστῳ θεῷ heißt doch nur „einem unbekannten Gotte," für welchen ihnen der angemessene Name fehlte. Ja vielleicht gab es überhaupt nicht einen Altar, der im Singular diese Inschrift führte, sondern nur im Plural „den unbekannten Göttern." Hat dies der Apostel würklich nicht gewußt, oder hat er es nicht wissen wollen? So wird man hier fragen können, gleichwie bei so mancher alttestamentlichen Auslegung desselben. Doch wer, der irgend einen tieferen Blick gethan hat in das Wesen aller Religionen und des Heidenthums insbesondere, wird in Abrede zu stellen vermögen, daß wir in dieser Einleitung der Rede des Apostels die wunderbarste Vereinigung weltklugen Geschicks mit religiösem Tiefsinn vor uns haben? Wer wird es leugnen, daß das Objekt, welches alle Kulten und Gebete in allen Zonen der Erde meinen, doch kein anderes ist, als jener unbekannte Gott, den das Evangelium uns enthüllt? Deus — sagt mit unausschöpflicher Tiefe Augustinus — quem amat omno quod amat, sive sciens, sive nesciens. Wenngleich nicht im Sinne des Dichters selbst, so doch gewiß in irgend einem Sinne wahr ist ja ohne Zweifel von Pope gesungen worden:

Father of all! in every age,
In every clime ador'd,
By saint, by savage, and by sage
Jehovah, Jove or Lord!

Hat nun einmal der Apostel die Absicht, auf eine liebreiche Weise hier anzuknüpfen, wie konnte er es zarter? Aber wiederum, wie konnte er tieferen Aufschluß über das, was in aller Unwahrheit des Heidenthums noch Wahres zurückgeblieben ist, geben, als ausgehend von der unendlich großen Voraussetzung, daß nichts Anderes er ihnen verkündige, als was schon längst ihre Seele suchte und worauf schon längst sie sich hinrichtete? Aber auch, was die Form, in welcher er diese Idee findet, betrifft, wer möchte diese Anknüpfung eine zufällige, erkünstelte nennen können? Knüpft sich nicht vielmehr diese Idee hier an ein Faktum, worin sie sich in der That gerade besonders realisirt hatte? Gerade dann errichtete ja doch der Heide einem unbekannten, oder den unbekannten Göttern seine Denkmäler, wenn er über alle die bestimmten Götter, die er namentlich verehrte, hinaus noch irgend ein anderes himmlisches Wesen ahnete, was in ihrer Klasse nicht inbegriffen sei. So war es ja also das Bewußtseyn einer mangelnden Gotteserkenntniß bei vorhandenem Bedürfniß, das Bewußtseyn eines inneren Suchens bei fehlendem bestimmten Objekt, welches in einer solchen Inschrift sich aussprach. Und so hat denn Paulus durch seine Erklärung uns zugleich gerade von diesem speciellen Gebrauche der Aufrichtung solcher Altäre für den unbekannten Gott die innerste Seele desselben aufgeschlossen und zwar, wie wir meinen, wahrlich nicht vermöge einer bestimmten historischen Belehrung, welche ihm über den Ursprung solcher Altäre zugekommen wäre, sondern, wie man gewiß zugeben wird, einzig und allein durch das, was man im gewöhnlichen Leben ein glückliches aperçu eines geistreichen Mannes nennen würde, bei ihm aber kein Bedenken tragen wird, dem Geiste des Herrn zuzuschreiben, der ihn erfüllte.

Wenden wir uns zu der zweiten Stelle, V. 28. Um die Heiden, welche ein sinnliches Bild von der Gottheit sich machen, zur Erkenntniß des Wesens derselben hinzuführen, erwähnt er eines ihm — sei es aus Lektüre, sei es aus dem Umgange — zugekommenen Diktums des Aratus: *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν*, um sie zum Bewußtseyn hinzuführen, daß im Menschengeiste allein ein würdiges Abbild der Gottheit enthalten, und daß deshalb diese eben so wenig, als der Menschengeist selbst, durch den Meißel oder Pinsel könne dargestellt werden. Sollte er indeß nicht auch hier entweder einer gutmüthigen Beschränktheit unterlegen seyn, oder einer pia vafritia? In welchem Zusammenhange lesen wir jene Worte bei dem griechischen Dichter? „Voll sind — so heißt es bei ihm — von Zeus alle Straßen, alle Märkte der Menschen, voll das Meer und die Häfen, überall gebrauchen wir alle des Zeus, wie wir ja dessen Geschlecht auch sind u. s. w." Wem nun, der in diesem

Zusammenhange die Worte des Dichters gelesen, wird nicht das Bedenken entgegentreten, daß hier doch in einem ganz anderen Sinne, als in dem des Apostels, von der Gottheit die Rede sei und von der Abstammung des Menschen aus ihr — von einer Naturkraft nämlich, die, wie sie Alles in ihrem Schooße hegt und trägt, so auch dem Menschen das Daseyn verliehen. Der Apostel aber wird man sagen, zieht eben daraus, daß der Menschengeist allein Geist, und darum allein ein Abbild Gottes, den Schluß, daß auch kein sinnliches Gleichniß Gott darzustellen vermöge. Wie es nun auch mit dieser Stelle des Aratus sich verhalte, so unterliegt es doch im Allgemeinen keinem Zweifel, daß auch der Heide in einem ganz besonderen und speciellen Sinne die Verwandtschaft gerade des Menschen mit Gott anerkannte, wie in ächt antiker Weise Pindar, in den Nemeischen Gesängen IV. 1. singt: „Es ist Ein Stamm der Götter und Männer, Beide athmen wir Einer Mutter entsproßt, jedoch trennt uns ganz verschiedene Macht; und so ist dieses das Nichtige, doch dauern die im ehernen Himmel zumal die beständigen Wohnungen, aber wir gelangen durch die Macht des Gemüths und durch die Gestalt zu der Gottheit.“ War aber der Hellene überhaupt mit dem Bewußtseyn einer besondern Verwandtschaft des Menschengeschlechts mit den Göttern vertraut, so kam am Ende darauf nicht viel an, ob der Dichter, dessen Worte Paulus gerade außer dem Zusammenhange anführt, auch selbst im Zusammenhange jener Wahrheit sich bewußt gewesen sei. Dem Zuhörer trat in jenen einzelnen Worten, deren Zusammenhang er selbst nicht kannte, eine bekannte Wahrheit entgegen. — Allein es ist in der That auch mehr als zweifelhaft, ob der Dichter in jener Stelle nur von einer allverbreiteten Naturkraft reden wollte. Seine Absicht war ja zu zeigen, daß der Mensch Ursache habe, stets alles mit Zeus anzufangen:

Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ᾽ ἄνδρες ἐῶμεν Ἄῤῥητον — und daran schließt sich alsdann: *μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυιαὶ.* Nach den Worten aber: „wie wir ja auch sein Geschlecht sind,“ folgen die weiteren Erweise göttlicher *πρόνοια* *): *ὁδ᾽ ἤπιος ἀνθρώποισι δεξιὰ σημαίνει· λαοὺς δ᾽ ἐπὶ ἔργον ἐγείρει.*

Gerade dann also, wenn wir recht genau auf den Zusammenhang und seine Absicht eingehen, ergiebt sich uns, daß Aratus jene Worte nicht im pantheistischen Sinne gebrauchte, sondern vielmehr in einem ähnlichen Sinne wie Paulus; er führt viele Beweise der *πρόνοια* an, steigt dann aber zu dem größesten hinauf, der in dem so engen Zusammenhange des Menschengeschlechts mit der Gottheit liege.

*) Als einen Beweis für die *πρόνοια* aus den Klassikern haben auch die christlichen Apologeten gerade jene Stelle aus dem Aratus ausgehoben, s. Theophilus ad Autol. II. p. 353. ed. Par.

Auch hier ist es aber nicht die Reflexion auf den Zusammenhang der Stelle und eine kritisch-historische Untersuchung über den möglichen Sinn beim Urheber derselben gewesen, welche den Apostel den Ausspruch in seiner Tiefe erfassen ließ, sondern einzig und allein ein glücklicher geistvoller Takt.

Die dritte Stelle, die wir ins Licht setzen wollten, ist 1 Kor. 11, 15. Wunderlich und widerlich zugleich erscheint dieser ganze Abschnitt, der über die Nothwendigkeit der Verschleirung der Frauen handelt, dem oberflächlichen Leser — so viel Worte um so wenig Sache — um einen Gegenstand, der uns wenigstens vollkommen gleichgültig — und welche abenteuerliche Argumentation aus dem A. T. V. 7—12.! Ist uns aber irgendwo der Eindruck entgegengekommen, daß wir es in den paulinischen Schriften mit einem Manne zu thun haben, der durch Anknüpfung der unscheinbarsten Aeußerlichkeiten an die tiefsten Grundwahrheiten einen Tiefsinn und Geistesreichthum offenbart, welcher ihm auch unter den im weltlichen Sinne geistreich genannten Schriftstellern einen Platz anweist, so ist es hier der Fall gewesen. Man erlaube uns nur die Ideenentwickelung anzudeuten: „Das Weib soll überall den Schleier tragen, da er ein Zeichen stiller Weiblichkeit, der Zurückgezogenheit und Unterordnung ist. Eben vermöge dieses Charakters der Weiblichkeit soll das Weib überhaupt nicht lehrend auftreten in der Gemeinde; thut sie es jedoch, so muß sie hier, wo sie vor dem Antlitz Gottes erscheint, vor Allem den Charakter züchtiger Weiblichkeit behalten und durch den Schleier dies äußerlich ausdrücken. Der Mann ist dazu nicht genöthigt, er ist zuerst geschaffen, der Urtypus der Menschenidee, vorzugsweise Gottes εἰκών und δόξα, da er Erkenntniß und Macht vorzugsweise zu seinem Eigenthum erhalten, während das Weib, nur eine schwächere Wiederholung derselben Menschenidee, durch ihre ganze natürliche Anlage, bei welcher Erkenntnißgabe und Macht zurücktritt, zum abhängigen und leidentlichen Verhalten bestimmt ist, wiewohl im Christenthum keine absolute Unterordnung des Einen unter den Anderen statt findet, sondern vermittelst der Liebe auch wiederum der Mann dem Weibe sich unterordnet.“ Nachdem der Apostel diese Wahrheiten entwickelt, welche in der Juden- wie in der Heidenwelt als durchaus neue auftreten, und worüber — was man wohl bemerke — selbst Christus gar keine Erörterung gegeben, die also Paulus allein durch Gottes Geist gelernt hat, fügt er nun, um seine Behauptung, daß dem Weibe selbst schon in ihrer äußeren Kleidung das charakteristische Kennzeichen einer abhängigen und nicht nach außen gekehrten Stellung zukomme, noch einen Wink hinzu, den er aus der Natur entlehnt. Ist nicht bereits, sagt er, das lange Hauptaar der Frau derselben von der *φύσις* als ein *περιβόλαιον*, ein Schleier, mitgegeben? Weshalb denn auch, schließt er, die *φύσις* fast unter keinem Volk darauf geführt hat, daß die Frau das Haar verschneide, wohl aber überall darauf,

daß der Mann es thue, wie ja denn fast überall das langgenährte Haar des Mannes demselben als Zeichen einer weibischen, unkräftigen Gesinnung ausgelegt worden ist. Hier haben wir also ein Specimen paulinischer Hermeneutik in Bezug auf das Buch der Natur. Beruht nun nicht aber auch dieser beiläufig angefügte Wink auf einer feinen und sinnigen Auffassung der Natur? Sollte es in der That eine reine Willkühr und reiner Zufall seyn, daß bei keinem Volke die Frau ihres Haarschmuckes beraubt wurde, aber fast bei allen das männliche Geschlecht, und zwar gerade von denjenigen Jahren an, wo die beiden Geschlechter sich bestimmter zu sondern anfangen? Beruht dies nicht darauf, daß bis zu den Jahren der Mannbarkeit in der ganzen Beschaffenheit des Körpers der Knabe mit dem Mädchen eine bestimmtere Verwandtschaft hat? Und läßt sich nicht würklich bei einer sinnigen Naturbetrachtung das lange, wallende oder in Flechten herabhangende Haar der Frau schon als ein natürliches Abzeichen des zarteren und eben darum auch untergeordneten Geschlechts auffassen? Ist es nicht, wenn auch im minderen Grade, eben so eine ἐξουσία (d. i. σύμβολον τῆς ἐξουσίας), wie der Schleier? ja hat uns nicht gleichsam, um dem sinnigen Winke des Apostels einen Kommentar zu geben, die Kunst die erste Mutter der Menschen nach dem Falle vorgeführt, wie sie, die Reuethränen und die Schamröthe der Wange unter dem Schleier ihres wallenden Hauptaares verbergend, das Paradies verläßt? —

Wenn nun ein solcher geistiger Scharfblick des Apostels uns da entgegentritt, wo er als interpres des Heidenthums oder der Natur auftritt, sollte dies uns nicht berechtigen, von vorn herein zu seinen alttestamentlichen Auslegungen mit der Erwartung hinzuzutreten, denselben geistvollen Mann hier wiederzufinden?

Es werden diese Auslegungen des Apostels dazu dienen, daß wir, auch wenn wir zu den paulinischen Auslegungen des geschriebenen codex hinzutreten, insbesondere zu unserer Stelle Gal. 3, 16., es mit dem günstigen Vorurtheil thun, es mit einem geist- und geschmackvollen Ausleger zu thun zu haben.

Man hält es für über jeden Zweifel erhaben, daß der Apostel bei der Auslegung von Gal. 3, 16. in zwiefacher Hinsicht übel berathen gewesen. Er habe nämlich nicht nur das kollektivische זֶרַע in der dem Abraham zu Theil gewordenen Weissagung fälschlich auf das eine Individuum Christum bezogen, sondern sogar der Lexikographie zum Trotz die Form des Singulars bei זֶרַע urgirt, als könne dasselbe nichts anderes, denn einen Einzelnen bezeichnen, während es doch im Hebräischen wie im Griechischen unzähligemal kollektivisch gebraucht werde, ja der Plural זְרָעִים einzig und allein in der Bedeutung Saatfeld vorkomme.

Dabei wird auf Schöttgen, Wetstein, Döpke verwiesen, als welche Belege ähnlicher verkehrter Interpretationen der Rabbinen beibringen. So erklären sich in der neuesten Zeit bei dieser Stelle Winer, Usteri, Rückert, Matthies*), Meyer, de Wette.

Wir fragen zunächst, ob der Apostel würklich den ihm Schuld gegebenen lexikalischen Verstoß begangen? Wenn er ihn begangen, so kann nur Eins von beiden der Fall seyn, entweder er hat es selbst besser gewußt und mit Bewußtseyn an seine Leser sich akkommodirt, von denen er voraussetzen durfte, daß auch ein so verfehlter Beweis ihnen genügen werde, oder er hat es selbst nicht besser gewußt und seinen Beweis für befriedigend gehalten. — Die Auskunft durch Annahme einer Akkommodation gehört nicht bloß der neueren Zeit an, schon Hieronymus meint, für die „dummen" (wegen ἀνόητοι K. 3, 1.) Galater wäre der Beweis gut genug gewesen. Aber hatte es etwa der Apostel hier bloß mit einem aus ehemaligen Juden und Heiden gemischten Pöbel zu thun, und nicht vielmehr mit den pharisäisch gebildeten Anhängern des Jakobus, welche von Jerusalem gekommen waren, von denen man weder wird sagen können, daß sie an Kenntniß des Hebräischen, noch daß sie an Bitterkeit und Uebelwollen gegen den Apostel den jüdischen Polemikern des 14. und 15. Jahrhunderts nachstanden, welche von der grammatischen Unwissenheit des Apostels gerade hier einen so schlagenden Beweis gefunden zu haben sich rühmten. So wäre es denn also eine geringe Empfehlung der sonst so gerühmten Lehrweisheit des Apostels, der das Wort so trefflich „zu theilen" verstand, wenn er würklich hier zu einer so gebrechlichen Schutzwaffe gegriffen hätte. Nur wenige Theologen möchte es auch jetzt noch geben, welche mit Reiche in seinem Kommentar zum Brief an die Römer S. 328. in solchen Stellen „aus wissenschaftlichen Gründen" nachweisen zu können glauben, daß der Apostel nichts anderes gewollt, als „Milch der Lehre für die Schwachen" geben. So kämen wir denn darauf zurück, daß Paulus es selbst nicht besser gewußt habe, daß seiner Meinung nach allerdings der Singular זֶרַע nichts anderes als „einen einzelnen Nachkommen" bezeichnen könne, und daß, wenn Mehrere gemeint seyn sollten, der Plural זְרָעִים gesetzt seyn müßte. Aber wird man sich würklich überreden können, daß der seit seinen Jünglingsjahren in Jerusalem unter Gamaliel erzogene Paulus die Grammatik seiner Sprache weniger verstanden habe, als die Rabbinen des 15. Jahrhunderts? Wenn schon der 11. und 12. Vers des ersten Kapitels der Genesis זֶרַע kollektiv gebraucht, sollte er diesen

*) Nach diesem Ausleger soll indeß die Verfehlung des Apostels nicht sowohl in der Sache als in der Form gelegen haben. „Allein זֶרַע kann doch wenigstens auch auf einen Einzigen bezogen werden, sofern unter Nachkommenschaft sich auch ein einziger Nachkomme verstehen läßt. Dies thut der Apostel in der Ueberzeugung, daß es gleich in die Form des Wortes gelegt sei."

Gebrauch nicht gekannt haben? Ebenso unvermögend, dem Apostel eine solche sprachliche Unwissenheit zuzutrauen, als auf andere Weise die Auslegung zu rechtfertigen, urtheilt Rückert (S. 140. seines Komm.): „Daß Paulus hier einen Interpretationsfehler begeht, ist klar: aber weder in trüglicher Absicht, noch mit Bewußtseyn; es war so Sitte bei den Juden.“

Wie verhält es sich in grammatisch-lexikalischer Hinsicht mit dem besprochenen Worte? Der Same des Vaters kann in einem Individuo zur Erscheinung kommen und somit allerdings einen Einzigen bezeichnen, er kann aber auch in Mehreren zugleich zur Erscheinung kommen, oder das aus ihm ins Daseyn getretene Kind pflanzt ihn fort, dann bezeichnet das Wort die Nachkommenschaft. Beide Bedeutungen hat das Wort im Hebräischen in Prosa, im Griechischen, Lateinischen (proles und semen), Deutschen eigentlich nur in der Poesie. Daß dagegen der Plural von mehreren Einzelnen stehe, ist logisch unmöglich. Man könnte sich zwar, mit Flatt, auf die Stelle in dem dem Josephus zugeschriebenen Buche de Maccabaeis cap. 17. berufen: *τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλῖται*, doch wird man richtiger den Plural entweder poetisch wie *αἵματα* nehmen, oder auch hier in demjenigen Sinne, der ihm logischerweise allein zukommen kann: Nachkommenschaften, verschiedene Gattungen von Sprößlingen *). Wenn im Hebräischen der Plural זְרָעִים 1 Sam. 8, 15. von Saatfeldern gebraucht ist, so ist eben auch hier von verschiedenen Abtheilungen der Saat die Rede, und wenn im Chaldäischen זֵרֹעִים Dan. 1, 12. 16. Gemüse heißt, so sind es Arten von Samen **). So kommt denn auch das chaldäische זַרְעָא זַרְעִיתָא im Plural זַרְעִין vor in der Bedeutung Abkommenschaft, Geschlecht, Jos. 7, 14. Jer. 33, 24. 1 Mos. 10, 18. So gebrauchen wir im Deutschen den Plural Sämereien — Nachkommenschaften. Bevor nun der Interpret gegen den Apostel die Beschuldigung erhebt, daß er ein offenbares Versehen gegen die sichersten grammatisch-lexikalischen Data begangen, dürfte es doch, wie es scheint, seine Pflicht seyn, zu versuchen, ob die Stelle nicht einen passenden Sinn gebe, wenn man annimmt, der Apostel habe mit dem Plural *σπέρματα* die sprachlich nachweisbare, durchaus richtige Bedeutung Nachkommenschaften verbunden. In der That haben — unter verschiedenen Modifikationen — dieses so bedeutende Exegeten angenommen, Beza, Camero, Clericus, Bengel, Ernesti, Nösselt, daß man sich verwundern muß, wie ein

*) Camero: cum dicimus semina, notamus rerum specie differentium semina.

**) In Psalm 125, 7. *κ. ἔκλαιον βάλλοντες τά σπέρματα αὐτῶν* ist wohl der Plural distributiv zu nehmen.

Usteri und Rückert diese Auffassung kaum einer Erwähnung, geschweige denn einer Widerlegung werth gehalten haben.

Versuchen wir selbstständig aus dem Zusammenhange diese Ansicht von der Stelle als die richtige zu erweisen.

Das Argument des Apostels in diesem Abschnitte ist Folgendes: Bereits dem Abraham war verkündigt, daß seine (geistigen) Nachkommen *) die εὐλογία erhalten sollten; das Gesetz ist erst später eingetreten. Sollte nun von dessen Erfüllung die Beseligung abhängen, so würde die Verheißung für Abrahams Nachkommen ihre Kraft verlieren, und das geht nicht an. Auf eine andere Weise führt Paulus Röm. 4. diesen Beweis: Dem Abraham wurde um des Glaubens willen die Verheißung gegeben. Wird nun die Beseligung vom Gesetz abhängig gemacht, so kommt der Mensch unter den göttlichen Zorn, kann, obwohl er ein geistlicher Nachkomme Abrahams ist, doch an dem Segen des Abraham keinen Theil haben und die Verheißung würde hiermit aufgehoben.

In unserem Zusammenhange der Beweisführung nun macht der Apostel beiläufig darauf aufmerksam, daß man auch das berücksichtigen müsse, daß die ἐπαγγελίαι nicht den σπέρματα, sondern dem σπέρμα Abrahams gegeben sei. Die nächste Frage ist, von welchen ἐπαγγελίαις die Rede sei? Das Vorhergehende erwähnt uns keine andere als V. 8. die επαγγελία der εὐλογία der ἔθνη in Abraham, und von ihr hatte auch V. 14. gesprochen, so daß diese wohl auch hier gemeint seyn muß. V. 14. giebt uns zugleich die Art der Erfüllung an, die εὐλογία ist über die ἔθνη gekommen ἐν Χριστῷ, indem sie vermittelst des Glaubens das πνεῦμα erhielten und so Gotteskinder, Reichsgenossen wurden. Daß darunter schlechthin das Theilnehmen am Reiche Christi verstanden sei, zeigt der Gebrauch des ἐπαγγελίαι in V. 17. 18. 22. Und wenn dem so, so sieht man, daß diese ἐπαγγελία dem Wesen nach keine andere ist, als die Röm. 4, 13. gegebene, daß Abrahams Same die κληρονομία κόσμου erhalten sollte; dieses nämlich ist in keinem anderen Sinne zu nehmen, als Matth. 5, 5. das κληρονομεῖν τὴν γῆν, auf der verherrlichten Erde werden dereinst nur die Reichsgenossen wohnen, mithin schließt das Empfangen der ἐπαγγελία τ. πνεύματος (V. 14.) die κληρονομία τοῦ κόσμου als consequens mit ein. Auch wird in unserem Kapitel V. 18. und 29. κληρονόμον εἶναι und λαμβάνεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν als gleichbedeutend gebraucht. Daß V. 16. der Plural gebraucht ist, darf nicht auffallen, er findet sich auch V. 21. und ist theils daraus zu erklären, daß die Eine Verheißung, wie wir sehen werden, einen sehr weiten Umfang hatte, theils daraus, daß sie öfter an Abraham geschah. Sehr auffallend ist aber hier der Dativ: dem Samen.

---

*) Die, von denen er das στοιχεῖν τοῖς ἴχνεσι τῆς πίστεως τοῦ Ἀβραάμ gebraucht.

Einmal nämlich ist dem Samen des Patriarchen nirgends eine Verheißung im A. B. ertheilt worden, sondern immer nur dem Abraham in Bezug auf seine Nachkommenschaft. Sodann will sich auch mit der gewöhnlichen Erklärung dieser Stelle dieser Dativ auf keine Weise vertragen. Welche Mühe sich die Ausleger gegeben haben, um in der LXX. den Dativ τῷ σπέρματι aufzufinden und so zu erweisen, daß der Apostel wenigstens nach der LXX. genau citirt habe, zeigt der 2te Anhang zu Flatts Kommentar am Anfange, und doch ist die Mühe vergeblich gewesen. Der Apostel will aber hier kein eigentliches Citat beibringen, er will den Sinn des Citates V. 8. und der damit parallelen Stelle 1 Mos. 22, 18., worin das σπέρμα ausdrücklich erwähnt wird, ausdrücken. Wenn nämlich von der Nachkommenschaft verheißen wird, daß in ihr die Heiden gesegnet werden würden, so ist das auch eine der Nachkommenschaft gegebene Verheißung. So ist ja auch anerkanntermaßen Röm. 4, 13. kein wörtliches Citat aus dem A. T., denn disertis verbis ist nirgend dem Samen Abrahams verheißen, αὐτὸ κληρονόμον εἶναι κόσμου.

Nunmehr kommen wir zur Frage, wen Paulus mit dem von ihm urgirten Singular τὸ σπέρμα meine? Da es so nahe liegt, wenn die Weissagung eine Segnung der Heiden in oder durch Abrahams Nachkommenschaft verheißt — geleitet durch die Anschauung der faktischen Erfüllung — hierunter den großen Einen Nachkommen Christum zu verstehen, so ist es gar nicht zu verwundern, sondern selbst zu billigen, wenn man schon deshalb sofort an den Messias dachte, zumal da wir gleich als Aufklärung dabei lesen: ὅς ἐστι Χριστός. Allein diese Auffassung bietet doch auch sofort bedeutende Schwierigkeiten dar.

Wie ist dann der Dativ zu rechtfertigen? Bestand die ἐπαγγελία, wie wir gesehen haben, in der Theilnahme am Reiche Christi, im Besitz des κόσμος vermittelst dieser Theilnahme, wie kann dem Messias eine solche Verheißung gemacht worden seyn, da ja doch vielmehr durch ihn diese Verheißung für die gläubige Nachkommenschaft des Patriarchen die Erfüllung erhalten sollte? Ueber diese Schwierigkeiten gleiten hier auffallenderweise unsere Interpreten hinweg. Und zwar kehrt dieselbe noch verstärkt V. 19. wieder, wo derselbe Dativ: ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται. Selbst ein Winer erlaubt sich hier — ganz in der Art der früheren paraphrasirenden Exegese — statt einer Erklärung des Dativs eine Umschreibung zu geben: in quem facta erat, quem spectabat promissio, ebenso Usteri. Nur Rückert fühlt die Schwierigkeit stärker und greift nach einer Auskunft; es sei nämlich die in Röm. 4, 13. erwähnte Verheißung gemeint, von dem Besitzen der Erde, „als deren Herrn aber denke sich ja Paulus Christum." Wie dieser Interpret überall so sehr unterläßt, die Schrift aus der Schrift selbst zu erklären, so hat er auch hier übersehen, daß er die Erwähnung der κληρονομία in V. 18. und 19. zu

seinen Gunsten hätte benutzen können. — Das zweite Bedenken, welches entsteht, wenn wir unter dem Singular τὸ σπέρμα den Messias verstehen, ist dies: Wie paßt dann diese Seitenbemerkung in das Ganze des hier verhandelten Thema? Daß nicht durch die vielen Individuen der Nachkommen des Altvaters, sondern nur durch das Eine große Individuum die Verheißungen sich erfüllen sollten, war ein Gedanke, der durchaus nicht an das hier besprochene Thema sich anschließt, es war ein Satz, den Paulus ja nur hätte zu vertheidigen gehabt gegen solche, welche in der Art des Philo und der modernen Synagoge nicht von Einem Messias das Heil erwarteten, sondern von einem mit messianischem Geist erfüllten Volke. Eine solche Polemik hat indeß Paulus nicht zu führen Veranlassung gehabt. Das hier verhandelte Thema war doch dieses: ob die, welche nur durch den Glauben, ohne das Gesetz Reichsgenossen würden, ächte Reichsgenossen seien. Ist gleich V. 16. nur eine beiläufige Bemerkung, so muß sie doch in irgend einer Beziehung zu diesem Thema stehen.

Wir sind nun zum Glück, um die richtige Beziehung des σπέρμα zu finden, nicht bloß auf V. 16. beschränkt. Noch drei Stellen in unserm Kapitel, V. 9. 19. und 29. sprechen von dem σπέρμα, und außerdem Röm. 4. Wir meinen, hätten die neuesten Ausleger irgend diese vier Stellen sorgfältig erwogen, sie hätten nothwendig darauf geführt werden müssen, daß ihre Erklärung zwar nicht eine falsche, aber eine unvollständige und daher einseitige sei.

Erwägen wir nun zuerst das Argument des Apostels in V. 8—10. Hier ist zunächst eine ungenaue Auffassung zu rügen, aus der ein Mißverstehen der ganzen Argumentation hervorgehen kann, wenn man nämlich, wie Morus, Flatt, Schott u. A. ἐν σοί in V. 8. durch dich übersetzt. Winer scheint wenigstens das Gewicht, welches hier in dem ἐν liegt, nicht gefühlt zu haben. Richtig Rückert, Usteri und vorzüglich Matthies und Meyer. Daß dem Apostel hier ἐν nicht Bezeichnung des Mittels ist, daß er es wenigstens zunächst nur in der Bedeutung in nimmt, zeigt unwidersprechlich das σύν V. 9. Uebersetzte man durch, so wäre die Argumentation ganz unverständlich. Wenn irgend wo, so war die Erklärung des σύν durch ὡς hier unzulässig. Sehr richtig und präcis sagt Matthies: „σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ unterscheidet sich dadurch von ὡς ὁ πιστὸς Ἀβραάμ, daß jenes das Gesegnetseyn des Abraham und der Gläubigen in der vollkommenen Einheit zusammenfaßt, so daß Abraham und die Gläubigen in demselben Akte von Gott gesegnet sind"*). So will denn also der Apostel an

---

*) Man vergl. 1 Kor. 15. 22. das sehr bedeutsame ἐν Ἀδάμ, welches ebenfalls von Vielen sehr mißverständlich: „durch Adam" übersetzt wird, während doch in der Stelle der überaus tiefe Sinn liegt: „gleichwie mit dem ersten Adam eine Einheit bildend Alle

dieser Stelle sagen: insofern Gott dem gläubigen Abraham einen Segen ertheilt, insofern er ihn für gerecht erklärt V. 6. und damit zum *κληρονόμος* einsetzt Röm. 4, 13., ist auch dasselbe Urtheil über die ausgesprochen, welche nach den *ἴχνη Ἀβραάμ* wandeln und das Wort der Schrift: „in dir empfangen die Heidenvölker einen Segen," geht auch in diesem Sinne in Erfüllung*). — So hat denn also der Apostel hier erwiesen, welche, nach dem tieferen Sinne der Schrift, *υἱοὶ Ἀβραάμ* sind V. 7., nämlich die, welche in geistigem Sinne eine Person mit ihm ausmachen, eine Nachkommenschaft von ihm bilden, die in seine Fußtapfen tritt. Es würde demnach schon diese Stelle dafür sprechen, daß das *σπέρμα* V. 16. auf eine geistige Nachkommenschaft des Patriarchen gehe.

Die zweite Stelle ist V. 19. Diese gewährt uns zwar kein positives Moment zur Erklärung, wer das *σπέρμα* sei, aber wohl das negative vorher erwähnte, daß der Dativ hier sich gar nicht will erklären lassen, wenn man unter *σπέρμα* ausschließlich den Messias versteht.

Vollkommenes Licht gewährt uns die dritte Stelle V. 29. Hier wird uns der Schluß einer Argumentation gegeben, welche auf V. 16. zurückblickt und die Gemeinde der Gläubigen wird *σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ* genannt; es wird ausdrücklich gesagt, da sie Abrahams Same seien, so seien sie auch *κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι*, d. h. die *ἐπαγγελίαι*, deren V. 16. gedachte, werden ihnen zu Theil.

Zu diesen Stellen unseres Briefes kommt nun noch Röm. 4. Dort wird ein zwiefaches *σπέρμα* unterschieden, ein solches, welches den *νόμος* und den Glauben hat, und ein solches, welches nur den Glauben Abrahams hat. Beide werden V. 16. zusammengefaßt als *πᾶν τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ὑμῶν*, und eben hierin, daß die ganze Heidenwelt vermittelst des Glaubens an Christum eine geistige Nachkommenschaft des Abraham wird, findet der Apostel eine Erfüllung der Verheißung, daß Abraham der Vater vieler Völker werden solle. Röm. 4, 17. 18.

---

ein gleiches Loos mit ihm haben und sterben, also werden mit dem zweiten eine Einheit bildend Alle lebendig werden." In dem Hebräischen ב (*ἐν*) ist das Begründetseyn des effectus in der causa ausgedrückt; ist dieses Begründetseyn nur ein äußerliches, wie wenn der Pfeil durch den Bogen geschossen wird, so werden wir ב (*ἐν*) durch zu übersetzen haben; ist jedoch das Causalitätsverhältniß ein innerliches, so daß der effectus in der causa seine Wurzel hat, so werden wir richtiger in übersetzen, so z. B. freut sich der Christ nicht bloß durch Christum, sondern in Christo, denn Christus ist nicht bloß die causa transiens, sondern immanens seiner Freude, Gerechtigkeit u. s. w. — An unserer Stelle erklärt auch Beza höchst treffend: in te, quia in filiis tuis recensebuntur omnes credentes, Christo nimirum, illius omnis Abrahamidarum seminis capiti, insiti, et ut fundamento superstructi, ut in eo fiant eiusdem benedictionis participes.

*) So wie V. 8. die Lesart *ἐνευλογηθήσονται* gegen die von Beza recipirte *εὐλογηθήσονται* durch äußere Autoritäten entschieden beglaubigt ist, so erscheint sie auch durch diese Argumentation des Apostels als gerechtfertigt.

Das ist nun also unleugbar, daß diese Idee, die gläubige Welt sei eine geistige Nachkommenschaft Abrahams, eine dem Apostel ganz geläufige ist, und es kann nun bloß noch die Frage seyn, ob denn diese Idee auch gerade in den Zusammenhang und zu den Worten passe, die wir V. 16. finden. Daß *σπέρματα* im Plural die Nachkommenschaften bedeute, hat sich uns sprachlich als die allein zulässige Erklärung erwiesen. Dürfen wir nun andererseits ebenso als erwiesen ansehen, daß *σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ* bei Paulus die gläubige Nachkommenschaft Abrahams bedeute, so entsteht uns ein Sinn, welcher ganz paulinisch ist, und so vollkommen in den Zusammenhang paßt, daß, wie es uns scheint, nichts zu wünschen übrig bleibt. Was nämlich der Apostel V. 16. beweisen will, ist dies, daß jene Verheißungen unmöglich auf Nachkommenschaft Abrahams in jedwedem Sinne sich erstrecken können. Sollte dieses deutlich in den Worten gesagt seyn, so müßte es heißen: die Nachkommenschaften, nur dann könnte man darauf schließen, daß alle Nachkommen Abrahams, mithin auch die leiblichen mit einbegriffen seien. Da jedoch der Singularis gebraucht ist, so zeigt dies, daß die Weissagung eine bestimmte Nachkommenschaft im Auge hatte, nämlich die gläubige. Um so williger mußte der Jude dies zugeben, da ja auch für ihn zu viel bewiesen worden wäre, wenn die Weissagung unbedingt jeden Sprößling Abrahams umfaßt hätte. Auch er wollte ja die Linie durch Ismael und die durch Esau ausgeschlossen wissen. — Denselbigen Beweis, daß der dem Samen Abrahams gegebene Segen nicht unbedingt auf jedweden Nachkommen in etwelchem Sinne sich bezog, führt der Apostel noch in zwei anderen Stellen, welche uns zur Bestätigung dienen können, daß ihm diese Idee nicht fremd gewesen sei: Röm. 9, 8. und Gal. 4, 28. 29. In der erstern Stelle sagt er ausdrücklich: *οὐδ', ὅτι εἰσὶ σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα*, sondern als die rechten *τέκνα* erkenne Gott nur diejenigen an, welche *κατ' ἐπαγγελίαν* geboren seien, und schließe mithin die Linie Ismaels aus. Diejenigen nämlich, welche — wäre es nur nach dem Naturlauf gegangen — gar nicht geboren worden wären, sind solche, welche das, was sie sind, ganz auf die göttliche Gnade zurückführen müssen, und insofern den gläubigen Christen ähnlich sind. Von diesen kann man daher auch sagen, wie sich Paulus Gal. 4, 29. ausdrückt, daß sie *κατὰ πνεῦμα* geboren sind.

Es wäre nun nur noch die Schwierigkeit zu berücksichtigen, daß doch — anscheinend im entschiedenen Widerspruch mit unserer Erklärung — Paulus ausdrücklich das *τὸ σπέρμα* durch *ὁ Χριστός* erklärt hat. Es kommt hinzu, daß wir es auch nicht mißbilligen können, wenn die vorher von uns bestrittenen Interpreten von vorn herein geneigt waren, in dem Samen des Erzvaters, durch welchen alle Völker gesegnet werden sollen, eine Beziehung auf den Einen großen Nachkommen vorauszusetzen. Erwägen wir den sonstigen Charakter der Weissagung,

wo so häufig ein näherer, allgemeinerer, irdischerer Sinn und ein entfernter eigentlicherer sich unterscheiden läßt — gleichsam koncentrische Kreise, von denen die weiteren immer engere, dem Mittelpunkte näher liegende einschließen — so muß uns dies auch hier wahrscheinlich vorkommen. So weissagt 1 Mos. 3, 15. zunächst nur, der Weibessame, d. i. die Nachkommenschaft des Weibes, die Menschheit, werde über den Schlangensamen den Sieg davon tragen, tiefer erfaßt kommt ja aber eben dieser Sieg durch den zu Stande, welcher vorzugsweise der Menschensohn ist, durch den Menschen κατ᾽ ἐξοχήν: so bezeichnet also der Same doch vorzugsweise den Einen. Und diesen Sinn ahnend, weist schon der Targum Jeruschalmi bei dieser Stelle darauf hin, daß die vollkommene Erfüllung in der Zeit des Messias statt finden werde. So wird dem David verheißen, daß seine Nachkommenschaft Gott einen Tempel bauen solle, und während Salomo im nächsten, eigentlichen Sinne die Verheißung erfüllt, geht dieselbe doch in dieser Erfüllung noch nicht auf, sondern der größere, göttliche Nachkomme baut jenen Tempel, gründet jenes Reich, worin Davids Same — wie so viele Weissagungen aussprechen — ewiglich herrschet. — Abgesehen von diesen zwei Gründen, welche für die gewöhnliche Beziehung des τὸ σπέρμα auf Christum sprechen, finden wir aber auch noch einen dritten, bisher nicht beachteten, und dennoch wichtigen in dem Gange der Argumentation von V. 19—29. Man achte nämlich darauf, wie ist der Apostel zu dem Schlusse V. 29. gekommen, daß sie Abrahams Samen seien? „Das Gesetz, sagt Paulus, hat in den göttlichen Plan gehört, es ist gegeben worden, theils um der Uebertretung zu wehren, damit sie nicht alles Maaß überschreite, theils um die ἁμαρτία zur παράβασις zu machen (V. 19.— auch Röm. 5, 20. nicht ἁμαρτία sondern παράπτωμα). Die Sünde aufzuheben, das war seine Bestimmung nicht und konnte es vermöge seiner Natur nicht seyn, es war nur ein Zuchtmeister auf die Zeit hin, die Gott von Anfang vor Augen hatte, wo Christus erscheinen würde. Die Zuchtmeisterschaft hört auf, sobald man mündig ist. Ihr Gläubigen seid dies, denn durch den, welcher κατ᾽ ἐξοχήν der Gottessohn ist, seid auch ihr Söhne im vollen Sinne des Worts geworden*) (V. 26.). Vermittelst des Glaubens seid ihr mit Christo eins worden, welcher Sohn ist, und habt mithin an der Sohnschaft Antheil. Ihr seid nunmehr wie eine Einheit mit Christo bildend anzusehen, und insofern seid ihr denn auch Abrahams Same und Erben." In diesem Räsonnement des Apostels, welches man subtil nennen mag, in dem man aber eine religiöse Tiefe nicht verkennen wird, ist mithin die Theilnahme der Gläubigen an der κληρονομία, wie gewöhnlich,

---

*) Unmündige Söhne stehen, nach dem römischen Recht, den Sklaven gleich (K. 4, 1.), daher kann Paulus K. 3, 26. den Ausdruck υἱοί emphatisch von mündigen Söhnen nehmen.

darauf begründet, daß sie Abrahams wahrer Same sind, dies letztere aber nicht, wie in V. 8. oder Röm. 4., darauf, daß sie in seine ἴχνη treten, sondern daß sie eine Einheit mit Christo bilden. Christus aber — das wäre dann die maior zu diesem Schlusse — ist doch der Same, in dem das Heil verheißen worden, der, welcher Herr des Reiches ist. Sie sind κληρονόμοι, in sofern Christus es ist. Vgl. Röm. 8, 17.: κληρονόμοι μέν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, und zwar begründet auf das vorhergehende τέκνα θεοῦ *).

Allerdings glauben nun auch wir, daß Paulus unter dem Samen Abrahams, in dem alle Völker gesegnet werden sollen, Christum selbst verstanden habe, doch — und darin unterscheidet sich unsere Ansicht von der gewöhnlichen Interpretation und schließt sich an die von Beza an — nicht ausschließlich, sondern nach jener ächt mystischen, wiewohl darum nicht minder wahren Anschauung, daß die Gemeinde in Christo ihr Leben und ihre Einheit hat. Erweist sich diese Erklärung als die allein befriedigende, so hätten wir auch hier wieder einen interessanten Beleg dazu, wie die abweichenden Ansichten der Interpreten häufig, anstatt einander auszuschließen, einander ergänzen sollten. Daß jene Zusammenfassung der gläubigen Glieder mit Christo zu einer Einheit paulinisch ist, wird Niemand in Zweifel ziehen, sie gründet sich nicht bloß auf 1 Kor. 12, 12. (1 Kor. 1, 13.?), sondern auf die ganze Lehre von der christlichen Kirche als dem πλήρωμα Christi, und in den bestimmtesten Ausdrücken bietet gerade unser Kapitel V. 28. sie dar. Es heißt hier nicht bloß, daß Alle, die Christum angethan haben, ein Ganzes (ἕν) bilden, sondern sogar, daß sie nur Eine Person (εἷς) sind. Es ist daher auch V. 14. ἐν in derselben Prägnanz, wie V. 8. zu nehmen. Wenn es nämlich in V. 14. heißt: in Christo komme der Segen, so will der Apostel sagen: indem man in Christo ist **). So werden wir denn also auch keinen Anstoß daran nehmen können, wenn Χριστός V. 16. Christum und die Gemeinde bedeutet. Stellt man diese Behauptung nude hin, so erscheint sie freilich als gezwungen und willkührlich; macht man aber ihren Sinn anschaulich durch die paulinische Lehre von der Gemeinde als πλήρωμα Christi, wie sie der

*) Dieselbe Idee — nur unter einer anderen Form — liegt in dem ἔδωκεν αὐτοῖς (nämlich ὁ υἱὸς κατ᾽ ἐξοχὴν) ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι Joh. 1, 12.

**) Usteri hat sich nicht verhehlen können, daß dieser Ausspruch hier allerdings einen starken Beweis für die Erklärung des Χριστός V. 16. von der Gemeinde gebe. Er sagt: „Auch ist ja eigentlich nicht Christo etwas verheißen, sondern den Gläubigen in Christo, und V. 29. sagt er selbst, die Christen seien das σπέρμα Ἀβραάμ. Nicht unfein ist daher die Vermuthung Hammonds, daß Χριστός hier als Kollektivbegriff zu fassen und der Leib Christi, die Gemeinde, darunter zu verstehen sei (vgl. 1 Kor. 12, 12.). V. 29. wird allerdings die Idee vom Leibe Christi gewissermaßen vorausgesetzt, oder zu Hülfe genommen; aber in unserer Stelle ist diese Idee zu wenig angedeutet, vielmehr gerade die Einzelnheit der Person hervorgehoben."

Epheserbrief darstellt, so muß man sie ganz natürlich finden. Wollte man doch die Bedenklichkeit äußern, ob nicht das gleich darauf folgende *εἰς Χριστόν* V. 17. zeige, daß das Individuum Christus allein gemeint sei, so ist zu entgegnen: da eben der Ausdruck das Individuum zugleich mit den Vielen, welche mit ihm eine Einheit bilden, bezeichnet, so ist gar nichts dagegen, daß derselbe gleich nachher das Individuum allein bezeichne, wie auch V. 24. Richtiger aber wird man sagen: daß der Apostel an beiden Stellen keineswegs das Individuum in seiner Isolirtheit meint, sondern vielmehr mit Bezug auf das, was von ihm ausgeht, und wenn man will, auch mit Bezug auf die Gemeinde. So denken wir, wenn wir sagen: „seit Christus in die Geschichte eingetreten ist, ist die Welt eine andere geworden," nicht gerade ausschließlich an Christum als Individuum, sondern zugleich an alle von ihm ausgegangenen Würkungen, welche einen Leib erhalten haben in der Gemeinde.

Um das hermeneutische Verfahren des Apostels bei Auslegung der dem Abraham gegebenen Verheißung noch anschaulicher zu machen, wollen wir uns vorstellen, daß uns derselbe in die wissenschaftliche Bildung unserer Sprache und Zeit versetzt eine vollständige Auslegung derselben vortrüge. Dann, meinen wir, würde er folgendermaßen sich erklären: „Dem Abraham wurde verheißen, daß sein Same wie Sand am Meere werden würde, daß er der Vater vieler Völker seyn würde, und ferner, daß durch seinen Samen die Völker den göttlichen Segen empfangen würden. So wurde also dem Abraham die Verheißung in Bezug auf seine Nachkommenschaft gegeben, und damit denn auch zugleich dieser selbst. (Vgl. oben S. 69.). Die Verheißung, daß der Erzvater Vater vieler Völker werden und seine Nachkommenschaft zahllos seyn werde, bezieht sich, dem allernächsten und äußerlichsten Sinne nach, auf die große jüdische Nation, im Gegensatz zu dem, mit so vieler Schwierigkeit in hohem Alter erlangten, einzigen Nachkommen. Ihren volleren Sinn erhält sie aber, wenn wir sie geistig fassen und an die geistige Nachkommenschaft des Patriarchen denken, welche, wie er, durch den Glauben, nämlich durch den Glauben an Christum, gerecht wird. Vorzüglich in der Beziehung steht geschrieben: „ich habe dich zum Vater vieler Völker gesetzt" Röm. 4, 17. 18. Und wenn es dann weiter heißt, daß in oder durch Abrahams Nachkommenschaft alle Völker den Segen erhalten sollen, so geht dies zunächst in Erfüllung, insofern durch Abrahams Nachkommenschaft der wahre Gottesglaube über die 352 Millionen (3—4 Millionen Juden, 220 Millionen Christen, 128 Millionen Muhammedaner) gekommen ist, welche gegenwärtig ihre Kniee vor dem Einen lebendigen Gotte beugen — nicht nur die Christen, sondern selbst die Muhammedaner, welche ihre Religion „Religion Abrahams," millet Ibrahim, nennen, verdanken ja nämlich ihren reinen Gottesglauben dem Patriarchen, — sodann, insofern aus dieser Nachkommenschaft der Heiland geboren ist nach dem Fleisch Röm. 9, 5. als der Quell des

Heils für alle Völker. Dieser Christus', mystisch gefaßt, ist nun aber die Einheit der Gläubigen, welche mithin in zwiefacher Hinsicht die Nachkommen des Patriarchen sind, einmal insofern sie geistig seine Nachfolger sind, sodann, insofern sie eine Einheit mit dem von seinem Geschlechte ausgegangenen großen Sprößlinge bilden, welche zwiefache Beziehung aber insofern auch wieder zusammenfließt, als sie eben nur im Glauben und als Gläubige mit Christo eine Einheit bilden. So zeigt sich denn, daß diejenigen in großem Irrthum sind, welche, weil sie in irgend einem Sinne sich „Nachkommenschaft des Patriarchen" nennen können, darum auch an der Verheißung Antheil zu haben meinen, da doch der göttliche Geist bei Ertheilung der Verheißung von Anfang an eine ganz bestimmte geistige Nachkommenschaft im Auge hatte und etwas viel Höheres meinte, als jene fassen können."

Der hiemit gegebenen Rechtfertigung der paulinischen Auslegung, von welcher allerdings zuzugeben, was Matthies sagt, daß der Apostel noch mehr in die Form der Worte lege, als darin liegt, hat de Wette nur ein Doppeltes entgegengesetzt, 1) daß die kollektivische Fassung von Χριστός in der Stelle selbst keinen Grund habe, sondern sich erst aus Vergleichung von V. 29. Röm. 4, 13. 16. ergebe. Dabei gesteht er indeß zu, daß bei der von ihm angenommenen Erklärung die von Paulus im Römerbrief gegebene Auslegung von der im Galaterbriefe differire. Wenn nun aber zugestanden wird, daß nicht nur die in einem anderen Briefe gegebene mystische Interpretation, sondern auch hier die im V. 29. mit der in vorliegender Stelle von uns angenommenen zusammenstimmt, soll dies nicht für die vertheidigte Auslegung ein starkes Gewicht in die Wagschale legen? Wie kann dies als Gegengrund gelten, daß die kollektive Fassung von Χριστός in der Stelle selbst nicht angedeutet sei, wenn doch zugestanden werden muß, die Unbekanntschaft mit dem Sprachgebrauche von זֶרַע sei bei einem Manne wie der Apostel ganz undenkbar—ist dies nicht Andeutung genug? 2) wird entgegnet, daß „im ganzen Zusammenhange der Gegensatz mehrerer σπέρματα im Sinne dieser Erklärung fehle, da doch der Apostel, wenn er ihn gedacht hätte, sicherlich im Folgenden durchgeführt haben würde." Daraus aber zu argumentiren, daß der Apostel einen neu auftauchenden Gesichtspunkt nicht weiter ausgeführt habe, ist jedenfalls ein sehr prekäres Argument. Der Mangel positiver, entscheidender Beweise für die von de Wette auf's neue in Schutz genommene Ansicht, wird also zum wenigsten dies darthun, daß die von uns vertretene eine zulässige ist.

Zweite Beilage.

§. 1.

Der allgemeine Begriff des Opfers.

Die schlechthin in allen Religionen der Erde wiederkehrende Kultusform der Frömmigkeit ist das Gebet, und ebenso allgemein, falls man nicht etwa das Christenthum ausnehmen will, das Opfer. Hat nun über eine Aeußerungsweise der Frömmigkeit, welche so weit als die Menschheit reicht und daher auf ebenso nothwendige Weise als das Gebet in der religiösen Anlage des Menschen begründet seyn muß, in neuerer Zeit die Meinung aufkommen können, als sei sie nichts weiter als ein aus den Vorstellungen roher und unkultivirter Zeiten von den Göttern hervorgegangener Wahn, so zeigt dies nur, bis zu welchem Grade diesen gebildeten Zeiten die Tiefe religiöser Erfahrung verloren gegangen sei. Ihren Ursprung nämlich sollen, nach dieser weitverbreiteten Ansicht, die Opfer haben in den ungebildeten Vorstellungen von den Göttern, nach denen der Mensch denselben, gleichwie seinen Königen, Geschenke machen müsse, theils bleibende, die in den Tempeln niedergelegten Weihgeschenke, theils vorübergehende, die auf dem Altar niedergelegten vegetabilischen Opfer und die entweder im Sühnopfer zur Stillung ihrer Rache oder in Dank- und Bittopfer zum süßen Geruch der Gottheit verbrannten Stücke des Opferthiers, wofür bei den Hebräern zum Beleg auf den ritualen Ausdruck „süßer Geruch" 1 Mos. 8, 21. 3 Mos. 2, 12. 4 Mos. 15, 7., bei den Griechen auf Homer Il. α, 317. ϑ, 549—552. verwiesen wird. So unter den früheren namentlich Meiners,

„Geschichte der Religionen **II.** S. 1 ff. und Fr. Aug. Wolf." „Ueber den Ursprung der Opfer", in den „vermischten Schriften". Halle 1802. Auch die namhaftesten neueren Forscher unter Theologen und Philologen, Winer, Reallexikon s. v. Opfer, Hermann, Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen §. 25., Nägelsbach, homerische Theologie S. 304, Wachsmuth, hellenische Alterthumskunde **II.** S. 584. 2 A. u. A. gehen über diese Fassung des Opfers nicht hinaus. Wäre die praktisch-religiöse Kultusform des Opfers lediglich das Erzeugniß theoretischer Vorstellungen, so würde diese Ansicht wenigstens theilweise Berechtigung haben. Das Vorhandenseyn solcher Vorstellungen nämlich bei heidnischen Völkern der Vergangenheit oder Gegenwart kann nicht bestritten werden. Den Barstukken, d. i. Unterirdischen, setzten z. B. die heidnischen Preußen des Abends Brot, Käse, Bier auf den gedeckten Tisch und betrachteten es als Unglückszeichen, wenn sie es am Morgen unberührt wiederfanden, zu den Gastmählern nach der Bestattung wurden die Seelen eingeladen, stumm wurde gegessen und Speise für sie unter den Tisch geworfen, dann von dem Priester gerufen: „ihr habt gegessen, getrunken, geliebte Seelen, geht hinaus" (Encykl. von Ersch und Gruber s. v. Opfer Sect. **III.** S. 113.). Jedenfalls hat sich aber auch bei diesen roheren Völkern in solcher Vorstellung von dem Mitgenuß der Götter und dem Ergötzen am Geruch des Opferfleisches der Zweck des Verbrennens und Fettdunstes nicht erschöpft, noch weniger hätte man sie auf Zeiten und Völker übertragen sollen, deren Vorstellungen von der Gottheit mit einer so rohen Ansicht unvereinbar wären, oder wird man behaupten wollen, daß der Römer zu Ciceros Zeiten bei seinen lectisterniis, wo selbst die Polster für die Götter gelegt wurden, oder bei den Todtendarbringungen der feralia die Vorstellungen der alten Preußen getheilt habe? — bei den Hebräern erkennt auch Winer (s. v. Brandopfer) an, daß die Formel „um ihn vor Gott wohlgefällig zu machen" 3 Mos. 1, 4. eine Substitution für das gewöhnliche „zum lieblichen Geruch" sei. Eines Unterschiedes, wie ihn Gott bei Kains und Abels Opfer macht, des Opfers der Gerechten und der

Ungerechten, ist wohl auch der Mensch im rohesten Zustande sich bewußt, und bleibt, insofern er dies ist, bei dem Gedanken an den bloß sinnlichen Genuß der Gottheit nicht stehen. Veranstaltet der Mensch, daß der Opferdampf des verbrannten Opfers gen Himmel wirble, so liegt unbewußter Weise zunächst darin das Streben, das Opfer den Göttern näher zuzueignen. Der aufsteigende Opferdampf ist nicht minder unbewußte Symbolik, als die beim Gebet zum Himmel ausgestreckten Hände des Betenden, oder die Hebe der Weihgaben und Reinigungsopfer (vielleicht auch Brandopfer) zu dem hochgelegenen Altar. Wie konnte von einem Mitgenuß der Götter die Rede seyn bei Völkern wie den Hindus, die sich selbst des Thierfleisches enthalten oder bei den Menschenopfern der Griechen und Römer *)? Ob der Opfergeruch zum Himmel wallte, ob das Blut des Schlachtthieres an den Altar gesprengt wurde, ob für die Flußgötter Pferdeopfer in den Abgrund der Flüsse gestürzt oder Speiseopfer auf dem Altare bloß dargestellt, oder die Libationen auf die Erde gegossen wurden, oder ob man die Weihgaben und Opfer emporhob am Altar — galt ganz gleich: es waren dies Alles nur verschiedene Arten, der Gottheit die Gabe nahe zu bringen, gleichwie die Umwindung mit Wollenbinden (victima von vieo binden), die Salbung u. a. die Ueberlassung als Eigenthum ausdrückte. Nur als mehr oder weniger beiherspielend läßt sich daher auch unter den Völkern roherer Bildungsstufe die Vorstellung eines sinnlichen Percipirens

*) Wie selbst ein Hermann a. a. O. S. 121. sagen kann, „so wenig auch bei der griechischen Bevölkerung jemals an den Genuß menschlichen Fleisches zu denken ist, so wurden doch einzelne Götter in manchen Kulten so thierisch aufgefaßt, daß ihnen das Menschenopfer als wirkliche Speise dargeboten werden konnte" — ist kaum begreiflich. Er beruft sich auf den Namen *Διόνυσος ὠμηστής*; diesen Namen führte der Gott mit Bezug auf die *ὠμοφαγία* in den am kürzesten Tage abgehaltenen trieterischen Dionysien, wo Stiere und früher Menschen von den Opfernden mit Zähnen zerrissen wurden, um den wilden Schmerz über den Tod des Sonnengottes auszudrücken. Hier hat also das Zerreißen mit den Zähnen eine symbolische Bedeutung.

des Opferdampfes von Seiten der Götter annehmen; es liegt ja im Wesen des religiösen Gefühls eine Mannichfaltigkeit von Beziehungen in seiner Tiefe zusammenfassen zu können. Es wird ja auch von den Forschern, die entgegengesetzter Ansicht sind, anerkannt, daß die Weihgeschenke an den Tempel im Allgemeinen keinen andern Zweck haben als die Thieropfer (s. Hermann §. 25.). Wenn der heidnische deutsche Ackersmann sein Korn schneidet, läßt er dem Gotte, der es segnete, einen Haufen mit Aehren stehen und schmückt sie mit Bändern; er träufelt Libation seines Getränks auf den Acker; von der Speise eines festlichen Mahles stellt er für die Hausgötter etwas zurück (Grimms deutsche Mythologie S. 32. 142. 2. A.). Kann man bei diesen Arten der Opferungen nicht verkennen, daß sie in dem Gefühl, durch die Hingabe in der Gesinnung und im Gebet der Gottheit noch nicht genug zu thun, ihre Wurzel haben, warum sollten nicht auch die Brandopfer in diesem Gefühl ihren Grund haben?

Nur die theoretische Vorstellung von der Art der Theilnahme der Götter an dem Dargebrachten kann als durch die Vorstellungen von den Göttern bedingt angesehen werden, nicht aber das Bedürfniß nach solchen Darbringungen selbst. Auf das die Opferidee erzeugende religiöse Gefühl hätte also bei der Forschung über ihren Ursprung zurückgegangen werden müssen und nicht bloß auf die Vorstellungen von der Gottheit*). Wie wir überall die Opfer in Begleitung des Gebetes finden und diese zwei Kultusformen die schlechthin allgemeinen der Menschheit sind, werden wir auch ihren Ursprung in demselben

*) Wenn Winer a. a. O. die von mir gegebene Definition des Opfers tadelt, weil sie dogmatisch und nicht historisch sei, so wird eigentlich hiemit nur getadelt, daß das Opfer aus einem in uns zu reproducirenden religiösen Gefühl anstatt aus einer Vorstellung erklärt werde, wogegen O. Müller (die Dorier I. 327.), wo er den Opferkultus schildern will, sagt: „Wir versuchen diese Uebereinstimmung (zwischen Mythus und Kultus) in Begriffen darzulegen, obgleich anerkannt werden muß, daß wir eigentlich nur dann, wenn wir ein religiöses Gefühl in uns zu reproduciren im Stande sind, dessen Aeußerungen völlig verstehen können."

religiösen Gefühl zu suchen haben. Im Wischnukultus kann das Nama Kirtana, die betende Wiederholung eines der Namen des Krischna alle Opfer ersetzen (Wilson, Asiatic Researches 1828. S. 118.), bei den Parsen wird das Gebet selbst Opfer genannt (Rhode, die heilige Sage des Zendvolkes S. 506.), ebenso Hebr. 13, 15. Nun ist das andächtige Gebet die Hingebung des denkenden Geistes an Gott, welcher auch die Bereitwilligkeit zum höchsten religiösen Akte, zur Hingabe des Willens an Gott erklärt, das Opfer aber die thatsächliche Hingabe, in welcher der Wille zum Zeichen, daß es ihm Ernst sei, einen Theil seines äußeren Eigenthums hingiebt. So ist das Opfer Ergänzung, Vollendung des Gebets. „Die Negation der Subjektivität in der Andacht erhält auch äußere Gestaltung, um zu beweisen, daß es dem Subjekt Ernst ist," Hegel, Religionsphil. I. S. 169. 1 A., vgl. 2 A. S. 228. Auf diesen tiefsten Grund des Opfers ist wenigstens von einigen Philologen und Theologen auch der neuesten Zeit zurückgegangen worden. O. Müller (Religionsgesch. u. Mythol., herausg. von Eckermann I. S. 55.): „Opfer und Gebet entspringt aus demselben innern Drange. Die innere Dankbarkeit gegen die Götter kann sich bei kindlichen Völkern nur durch ein Wiedergeben aussprechen und kund thun — so entstand das Opfer. Eine andere Vorstellung läßt sich mit dem Opfer nicht verbinden. Am allerwenigsten läßt sich beweisen, daß die Alten geglaubt haben, ihre Götter hätten einen sinnlichen Genuß vom Opfer." Ewald (die Alterthümer des Volks Israel. 1848. S. 23.): „Ein dunkler Trieb läßt den Menschen glauben, daß er das gewünschte Göttliche desto leichter gewinne, je mächtiger er durch die stärkste Hingabe alles seines niederen Besitzes das Höhere suche. Alles Werk nun solcher Hingabe, womit der Mensch unmittelbar in die Gottheit dringt und sie nicht nur zu rühren, sondern stärker wie zu berühren sucht, um von ihr wieder berührt und beseligt zu werden, kann man insgesammt Opfer nennen."

Haben wir hiernach das Opfer Symbol zu nennen? Ist das Symbol ein Zeichen, das seine Bedeutung allein in

dem hat, was es ausdrückt und dürfen wir annehmen, daß auch im Bewußtseyn roherer Völker die Gesinnung des Opfernden nicht als das schlechthin Gleichgültige angesehen wird, so ist allerdings auch das Opfer Symbol der sich an Gott hingebenden, sich selbst entäußernden Gesinnung. Am unbestreitbarsten erweist sich dies in der Substitution für das Opfer, wenn nach dem mosaischen Gesetze der Arme Waizenmehl statt des Sündopfers darbringen konnte, bei den Griechen, Römern, Aegyptern (Herodot II. 47.), sogar bloß *simulacra* sacrificiorum, Servius ad Aeneidem 2, 116.: et sciendum, in sacris simulata pro veris accipi, unde quum de animalibus, quae difficile inveniuntur, est sacrificandum, de pane vel cera fiunt, Suidas I. S. 448. O. Müller, Prolegomenen zur Myth. S. 258.: „Einer früheren Menschheit, welche noch mehr in sinnlichen Eindrücken lebte zeigte die ganze Natur Physiognomie. Der Kultus nun, welcher die Gefühle des Göttlichen in sichtbaren, äußeren Handlungen darstellt, war seiner Natur nach durch und durch symbolisch. Niemand kann im Ernste zweifeln, daß das Niederfallen bei der Anbetung, symbolisch ist — — aber daß es auch das Opfer ist, ist ebenso gewiß." Auch ein Schriftsteller, der sich sonst auf dem angegebenen niederen Standpunkte der Betrachtung des Opfers hält, Fürchteg. Schlegel, der Geist aller Religionen I. S. 87., bemerkt dennoch: „Es liegt indeß dabei eine dunkle Ahnung zu Grunde, daß es dabei auf den in den Opfern dargelegten inneren Geist der Bereitwilligkeit ankomme, und dieser Geist muß allmählich zu höherem Lichte führen." Symbol des Opfersymbols ist dann wieder das ewige Feuer als Sinnbild des fortwährenden Opferns des Volks. Allerdings wird auf der Stufe reflexionsloser Unbefangenheit dem Menschen sein eigenes symbolisches Thun nicht immer als solches zum Bewußtseyn kommen, die weite Herrschaft einer unbewußten Symbolik ist demnach nicht bloß im Alterthum, sondern selbst unter uns zuzugeben, doch, wie auch von Stuhr, dem Vertreter der unbewußten Symbolik im Alterthum zugegeben wird, mit der sich entwickelnden Reflexion tritt schon im Alterthum auch das Bewußtseyn hinzu.

Das wahre Symbol soll nun nicht in zufälligem Verhältnisse zu der repräsentirten Idee stehen, sondern den Inhalt derselben mit in sich fassen: dies ist auch beim Opfer der Fall, indem der unmittelbare Besitz aufgegeben wird, vollzieht sich und bethätigt sich darin die Hingabe der Subjektivität; es wird gleichsam ein Stück des eigenen Ichs, freilich nur ein äußerlich angeeignetes, hingegeben. Insofern geht aber das Opfer auch über das Symbol hinaus, es ist nicht bloß Zeichen, sondern zugleich Bewährung der Gesinnung.

Hiernach ergiebt sich die Beantwortung der Frage, ob das Opfer nur Kultusform des sündigen oder auch des sündlosen Menschen. Nach der Genesis bringt der Mensch im Stande der Unschuld keine Opfer; erst Abel und Kain nach dem Falle opfern. Lasaulx: „Vielleicht darf man sagen: Das erste Wort des ursprünglichen Menschen sei ein Gebet, die erste Handlung des gefallenen ein Opfer gewesen." Rein symbolisch als Zeichen der innern Gesinnung betrachtet widerspricht die Opferhandlung dem sündlosen Menschen nicht und würde bei kindlich unschuldigen Menschen eben sowohl vorkommen können, als andere Weisen symbolischer Selbstdarstellung im Kultus. Als Bewährung der im Gebete dargelegten Willensverleugnung dagegen setzt es das Gefühl der Unvollkommenheit, der innern Hingabe an Gott und somit des Zwiespaltes voraus.

Untersuchen wir, da so oft die Etymologie mit den vocum causis auch die causae rerum aufdeckt, die Etymologien des Wortes Opfer, so führen dieselben, insofern sie überhaupt über den Begriff des Opfers etwas aussagen, auf den der Weihung an die Gottheit, der Anbetung. Die gangbaren Sanskritworte, speciell für unblutige Opfer, pudscha und yadschna bedeuten Verehrung, das Feueropfer hu, von der Wurzel dhu = θύω, fio (Lassen, indische Alterthumskunde 1847. I. S. 788.). Für das Zendwort yaz Opfer führt Burnouf (le Yaçna 1833. S. 7.) keine weitere Grundbedeutung an. Der allgemeinste hebräische Name קָרְבָּן bezeichnet das Nahegebrachte, Zugeeignete; ἱερεῖον das Geweihete; das deutsche Opfer stammt aus dem lateinischen offerre,

also Darbringung, die Abstammung des gothischen blotan, opfern, ist unbekannt (Grimm, Mythol. S. 33. 2 A.).

Unter den Begriff des Opfers sind nach dem Gesagten also nicht bloß die im engeren Sinne von uns Opfer genannten Darbringungen auf dem Altar zu begreifen, sondern alle, die Bereitwilligkeit zur Hingabe an die Gottheit symbolisirenden oder bewährenden, thatsächlichen Zeichen, welche sich wiederum unterscheiden, je nachdem sich das religiöse Leben entweder einer relativen Einheit mit Gott oder eines positiven Bruches bewußt ist. Im letzteren Falle sind es Sühnopfer; die ersteren benennen wir mit dem aus dem hebräischen Kultus entlehnten Namen der Friedensopfer. Wir werden uns hier auf die Opfer in dem gewöhnlichen, engeren Sinne beschränken. Diese gehören innerhalb der uns bekannten heidnischen Religionen dem weitesten Umfange nach der Klasse der Friedensopfer an, daher auf sie alles vorher Bemerkte Anwendung hat. Von ihnen sind die Sühnopfer wie durch ihr Material, so auch durch ihren Ritus unterschieden. Nicht die unschuldigeren Darbringungen aus der vegetabilischen Welt, sondern nur die blutigen aus der Thier- und Menschenwelt werden hier gebraucht, bei den Hebräern, Hindu's *), Griechen, Römern, Aegyptern, Germanen, Kelten. Direkterweise werden sie — gleichwie die Todtenopfer, welche eigentlich Sühnungsopfer für die unterirdischen Mächte (Hermann a. a. O. S. 67. die novendialia der Römer wurden der Ceres, welche auch unterirdische Gottheit, gebracht, s. Preller, Demeter und Persephone) — bei den Griechen und Römern, den Göttern der Unterwelt geopfert, wo die Erinnyen wohnen, indirekterweise dem *Ζεὺς καταχθόνιος* (O. Müller, Eumeniden S. 138—147.), bei anderen

*) Ob in den uns bekannten Veden, deren Alter nach Roth, zur Litteratur des Veda 1845. und Lassen, indische Alterthumskunde I. S. 739. in das 7te Jahrh. v. Chr. zu setzen, Thieropfer vorkommen, darüber differiren die Ansichten (s. Lassen S. 792.), indeß ist unsre Kenntniß noch unvollständig. In Manu's Gesetzbuche werden sie häufig erwähnt und zwar als Sühnopfer.

Völkern, den Aegyptern, Brahmanen, den Göttern, welche das verderbliche Princip repräsentiren. Auch ist ihnen ein strengerer, finsterer Charakter eigenthümlich, die Ausschließung der Libation des Weines, die schwarze Farbe der Opferthiere, das Vergraben des Opferfleisches statt es zu genießen u. a. (Hermann a. a. O. S. 114. 116. 127.). Auch hier ist vom Bedürfniß nach Ergänzung auszugehen. Keiner Religion nämlich, auch der rohesten nicht, fehlt das Bewußtseyn, daß Verletzung des Gesetzes Vergeltung fordere, eine solche Vergeltung für den Bruch des Gesetzes liegt schon im Schmerze der bußfertigen Gesinnung. Aber der Mensch hat die Ueberzeugung, wie in seinen Andachtsgefühlen so auch in diesen Bußgefühlen der Gottheit nicht genug zu thun. Er muß sich durch thatsächliche Verläugnung herbere Schmerzen zufügen: „Treibet des Menschen Verhängniß auf verborgner Scheiterklippe: wirft Besorgniß einen Theil hinab vom reichen Gut, nicht versinkt sein Haus dann ganz" (Aeschylus Agam. V. 1007 f.). Er fügt entweder eine Reihe freiwilliger Selbstpeinigungen hinzu, er fastet, er sitzt in Sack und Asche, er verwundet sich, so nicht bloß Syrer, Phönicier, auch Griechen in späterer Zeit (Plutarch de superst. c. 6.) und Römer, vor allen der brahmanische und buddhistische Kultus — in Bagavadgita wird tapas d. i. die Hitze der Kasteiung selbst über das Opfer gesetzt (Lassen S. 581.) — oder aber — er bringt ein fremdes Leben, ein Menschen- oder Thierleben zur Sühnung dar. Es mag seyn, daß bei diesen Opfern die Absicht sich selbst eine Einbuße, eine Entäußerung aufzulegen, gleichwie bei jenen Kasteiungen, zu Grunde liegt, aber das Ritual wie ausdrückliche Erklärungen der Alten sprechen hier die Idee der Stellvertretung, also die symbolische oder auch mystisch-magisch gefaßte Bedeutung der Selbstvernichtung aus, wie dies von sämmtlichen philologisch-antiquarischen Forschern anerkannt wird. Schon der Gebrauch der Menschenopfer gerade zu diesem Zweck bezeugt dies. Nicht bloß in den roheren Naturkulten, wie der keltische, germanische, slavische, findet es sich, sondern auch in der ägyptischen, griechischen, römischen, ja in der brahmanischen Religion — immer entsprechend einer

dämonischen Fassung der Gottheit, daher in Indien nur in dem grauenhaften Dewikultus (**Sketch of the religious sects of the Hindus, As. Res.** 1832. S. 204.); die Menschenopfer der Phönicier werden dem Moloch gebracht, dem unglückbringenden Gestirn Saturn, die der Aegypter dem Typhon, die der Griechen den unterirdischen Göttern, der taurischen Artemis, welche mit Persephone verwandt, dem chthonischen Zeus *λαφύστιος* (O. Müller, Religionsgesch. II. 8. I. 250.), die der Römer dem Pluto, die der Gallier dem Teutates, dem Gotte der Unterwelt. Ueberall liegt hier die Idee der Stellvertretung zu Grunde. „Ueberall liegt das Bestreben zu Grunde, den Gesühnten in möglichst nahe Berührung mit dem ihn selbst gewissermaßen darstellenden Thiere zu bringen; darum standen auch bei Schwur- und Bundesopfern die Eidleistenden, welche in dem zerhackten Thier ihr eigenes Schicksal sehen sollten, auf den zerschnittenen Gliedern, tauchten die Hände in den Blutkessel und kosteten, bei recht furchtbaren Eiden, auch wohl ein wenig von dem Blute" (O. Müller, Eumeniden S. 146.).

§. 2.

Der allgemeine Begriff des Priesters.

Schon das praktische Bedürfniß mußte einen besondern Stand hervorrufen, den Verkehr der Menschen mit den Göttern zu leiten. War einmal ein solcher vorhanden, so würkten einerseits seine Erfordernisse, andererseits das religiöse Bedürfniß der Menschen dahin, in ihnen nicht bloß äußerlich-werkthätige, sondern reale Vermittler zwischen der Gottheit und Menschheit zu sehen. Gemäß der Erhabenheit ihres Berufs wurden nämlich, je nach dem Charakter der verschiedenen Religionen, besondere Anforderungen der Reinigkeit an sie gestellt. Kein Flecken durfte die weißen Gewande der griechischen, römischen, keltischen Priester entweihen, mehrere Priestergattungen bei Griechen und Römern, besonders der eleusinische Hierophant, ebenso der erste Orden der Druiden, hatte das Gelübde der

Keuschheit zu beobachten, mit den Todten durften sie nicht in Berührung kommen u. a. (Hermann a. a. O. S. 168—170. Hartung, Religion der Römer I. S. 192. Eckermann, Lehrbuch der Religionsgesch. III. 1. S. 10. 11.). Sie erschienen nun als eine höhere, den Göttern würklich näher stehende Menschenklasse. Dazu kam eine andere Seite ihres Berufs neben der liturgischen Leitung der Gottesdienste. Der Verkehr mit den Göttern erfordert einerseits die Darbringung der Gaben und Gebete der Menschen, andererseits die Offenbarung des Willens der Götter an die Menschen: bei den meisten Völkern sind die Priester auch die „Exegeten" des Götterrechts und Träger der Weissagung. So geht denn die Vermittelung des priesterlichen Berufs ebensosehr auf Vermittelung des Verhältnisses von oben nach unten als von unten nach oben, ebensosehr auf das theoretische als auf das praktische Verhältniß zur Gottheit.

Das neudeutsche Wort Priester = Presbyter, der gothische Name ist gudja, von guth Gott, der Gott Dienende; im Sanskrit purôdhas, purôhita der Vorgesetzte, yaschtri der Verehrer; כֹּהֵן aus unbekanntem Stamme, vielleicht von كهن, nach der von Firusabadi angegebenen Bedeutung verwalten, im Arab. ist كاهن der heidnische Wahrsager, wahrscheinlich zugleich Priester *).

§. 3.

Das Opfer bei den Hebräern.

Wie das mosaische Gesetz überhaupt, so ruht auch das Opferinstitut auf Voraussetzungen der patriarchalischen Zeit, welche selbst wieder der Ausdruck des allgemein menschlichen

---

*) Am gesichertsten wäre die Ableitung von כון (vgl. Hitzig zu Jes. 61,10.), als Participialform = παραστάτης, nämlich der am Altar steht; vom arab. كهن nämlich geben uns die Wörterbücher nur abgeleitete Bedeutungen, keine sinnliche Grundbedeutung. Ewald, hebr. Alterthümer S. 272. geht auf das Hiphil הֵכִין zurück „zurichten," allein diese Bedeutung liegt eben nur in der Hiphilform.

religiösen Bedürfnisses sind und so mit den Erscheinungen der allgemeinen Religionsgeschichte sich berühren. Merkwürdig ist die aus der Massilischen Inschrift sich ergebende Entdeckung, daß auch der den Hebräern verwandte heidnische Kananäische Volksstamm das patriarchalisch mosaische Brandopfer כלל, das mosaische Fiedensopfer שלם, die Opfer mit Oel und Speise kennt, s. Movers, das Opferwesen der Karthager 1847. S. 19. Einen ursprünglichen Zusammenhang der Religion der kananäischen Völker mit der hebräischen, worauf dies hinzuweisen scheint, hat auch Movers in der Schrift „die Religion der Phönicier" darzuthun gesucht und 1 Mos. 14. liegt eine historische Andeutung dafür vor. — Das gesetzlich-theokratische Verhältniß aber, in welches Moses das Volk zu seinem Gotte setzt, bringt von selbst ein bestimmtes Gepräge der Religiosität mit sich, welches auch im Opferkultus sich ausdrückt, ein tieferes Schuldgefühl. Die Sühnopfer nehmen eine bedeutendere Stellung ein als in den übrigen alten Religionen. Ein Volk, welches den Beruf empfangen hatte, heilig zu seyn, wie sein Gott heilig ist (3 Mos. 19, 2.), ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk, Gottes Eigenthum vor allen Völkern der Erde (2 Mos. 19, 5. 6.), und das dabei durch einen gesetzlichen Vertrag, durch ein heiliges Amen (5 Mos. 27, 15 f.) diesem Gotte sich zum Gehorsam verpflichtet hatte, für ein solches Volk mußten die Worte Uebertretung, Sünde, ein schwereres Gewicht haben als für alle anderen. Uebrigens hat das im Opfer sich ausdrückende religiöse Bedürfniß selbst bei den Hebräern sich nicht allein auf die vom Gesetz geordneten Formen beschränkt. „Als David z. B. das frische Quellwasser, welches ihm im brennendsten Durste drei seiner kühnsten Krieger mit Lebensgefahr geholt hatten, aus einer plötzlichen Rührung in Dank gegen Gott, der ihm solche Kriegsgefährten gegeben, lieber zu Boden goß als selbst trank (2 Sam. 23.): da brachte er keines der vorgeschriebenen noch der sonst gewöhnlichen Opfer und doch eines aus dem innersten Opfersinne, welcher das Alterthum belebte" (Ewald). Ebenso verhält es sich mit Jephta's Gelübde. Man erinnere sich an das Haupthaar, welches griechische Jünglinge einem

Flusse, Mädchen andern Göttern zu geloben pflegten (Il. 23, 146. und Eustathius).

In den Verordnungen des mosaischen Gesetzes findet das vorzugsweise im Opfer sich manifestirende Bedürfniß zunächst in mehrfachen anderen Kultushandlungen seinen Ausdruck, von denen einige, wie das Weihgeschenk, das ewige Feuer, der Zehnten, das Verbannte, das Fasten auch in anderen Religionen sich wiederfinden. Den Brand- resp. Friedensopfern, denjenigen, bei welchen sich das Gemüth in relativer Einheit mit der Gottheit findet, gehen parallel die Weihgeschenke, die Erstlinge, Erstgeburten, Zehnten, Schaubrote, das ewige Feuer auf dem Brandopferaltar (s. oben S. 82), die tägliche zweimalige Räucherung und die feierliche am Versöhnungstage, die Waschungen vor jeder heiligen Handlung, vor Gebet, Opfer, auch die Enthaltungsregeln des Nasiräats und der Rechabiten: in allem diesem spricht sich das Bedürfniß aus, die Bereitwilligkeit der Hingabe an Gott durch die That zu bewähren oder, wie bei den Schaubroten, der Räucherung, dem ewigen Feuer, den Waschungen sinnbildlich darzustellen. Dem Sündopfer parallel geht das Fasten, öfters im Trauerkostüm d. i. im Sacktuch, mit Asche bestreut, als öffentliches Institut am Versöhnungsfeste, außerdem im Privatleben freiwillig, in Unglücksfällen oder zur Abwendung derselben, oder als Ausdruck bußfertiger Gesinnung überhaupt; beziehungsweise das Verfallen von Eigenthum an Jehova durch Bann.

Das eigentliche Opfer zerfällt in das Brandopfer, das Friedensopfer, das Sühn- d. i. Schuld- und Sündopfer, von denen Brand- und Sühnopfer — die letzteren nur mit Ausnahme einer in Einem Falle zugelassenen Substitution für den Armen (3 Mos. 5, 11—13. — nur blutige Opfer Hebr. 9, 22.). Das vorzugsweise sogenannte Brandopfer, schon in der Patriarchenzeit erwähnt (1 Mos. 8, 20. 22, 2.), hat vor den andern ebenfalls verbrannten Opfern das Eigenthümliche, daß es stückweise zwar, aber vollständig, ohne daß ein Mitgenuß von Seiten der Opfernden oder der Priester statt fand, der Gottheit auf dem Altare dargebracht wurde,

daher auch der Name כָּלִיל. So drückte sich darin ein besonders starker Grad der Selbstverläugnung für die Gottheit aus, dessen andere Völker, z. B. Griechen und Germanen, die keine ὁλοκαυτώματα kennen (die Griechen wenigstens nur als Versöhnungsopfer), nicht fähig waren (Hermann a. a. O. S. 129. Grimm, Mythol. S. 50. 2 A.). Ranke und Nägelsbach sprechen selbst von einer gewissen Ironie, daß man bei der Mehrzahl der Brandopfer nur die ungenießbaren Schenkelknochen, τὰ μηρία, mit Fett umwickelt und mit kleinen Fleischstücken belegt, geopfert habe — nach Voß, Nitzsch u. a. soll es indeß das Schenkelfleisch bedeuten. Es mußte makellos und männlich seyn, wurde an der Nordseite des Altars geschlachtet, sein Blut um den Altar her gesprengt. Im mosaischen Kultus drückt das Brandopfer das religiöse Ergänzungsbedürfniß im allgemeinsten Umfange aus, und kommt daher bei den verschiedensten Veranlassungen vor. Es kommt selbstständig vor theils bei zufälligen und bei stehenden Kulthandlungen des ganzen Volks, als tägliches Morgen- und Abend-, als Sabbatopfer, als Hauptopfer am Ersten jedes Monats, an den Festen, theils bei freiwilligen Privatopfern, andererseits begleitet es die besonderen Klassen der Friedens- und der Sühnopfer als allgemeiner thatsächlicher Ausdruck der Hingebung und Andacht. Gemäß dem in der mosaischen Religion vorwaltenden Sündenbewußtseyn konnte jedoch der allgemeine Ausdruck der Hingebung an Gott nicht ohne Antheil am Charakter des Sühnopfers seyn, indem auch der im Friedensverhältnisse mit Gott sich fühlende Mensch, da dieser Friede immer nur relativ, sich stets zugleich des Bedürfnisses nach Versöhnung bewußt bleibt und so hat auch das Brandopfer vorwiegend den Charakter des Sündopfers (3 Mos. 1, 4. 14, 20. 1 Mos. 8, 21.). Speisopfer aus der vegetabilischen Welt dienen zur Vervollständigung dieser Thieropfer; Friedens- und Sühnopfer drücken die durch einzelne bestimmte Veranlassungen erweckten religiösen Gefühle aus.

Das Friedensopfer, — nach seiner im Gesetz gegebenen Eintheilung (3 Mos. 7, 11.) Lob d. i. Dankopfer

oder Bittopfer, in Folge von Gelübden oder freiwillig*) — setzt, wie eben die entsprechenden Gebete, das Bewußtseyn der, wenn auch nur relativen, *εἰρήνη* und somit *προσαγωγὴ πρὸς τὸν Θεόν* (Röm. 5, 1. 2.) voraus, es hat daher einen heiteren Charakter, es ist gleichsam ein mit der Gottheit, der ein Antheil daran abgetreten wird, gemeinschaftlich genossenes Mahl. Es war mit Speisopfer verbundenes Schlachtopfer, oder auch für gewisse Fälle nur jenes. Fühlte das bittend oder dankend bewegte Gemüth das Bedürfniß eines stärkeren Ausdruckes der Dankbarkeit, so wurde das Brandopfer mit dem Friedensopfer verbunden.

Wie das Sühnopfer der andern alten Religionen so kündigt auch das der Hebräer schon durch sein Ritual seinen strengeren Charakter an — kein gemeinschaftliches Freudenmahl, kein entsprechendes Getreide- und Weinopfer, kein Oehl und Weihrauch (vgl. 3 Mos. 5, 11.), nicht an der Südseite, sondern wie das ihm verwandte Brandopfer geschlachtet an der freudlosen Nordseite des Altars (צָפוֹן das Verborgene, Dunkle, die Mitternachtseite daher die unglückschwangere). Sie zerfallen nach dem Gesetz in Schuld- und Sündopfer mit verschiedenem Ritual, es werden Sünd- ohne Schuldopfer, Schuldopfer ohne Sündopfer und beide verbunden vorgeschrieben, wobei aber gewiß mit J. Müller, Lehre von der Sünde I. S. 228. ein weiterer und engerer Begriff von Schuld vorauszusetzen seyn wird, da im Sinne des A. T. Sünde ganz ohne Schuld kaum kann angenommen werden. Insofern möchte die Lösung des vielbesprochenen Problems des Unterschiedes beider Gattungen von Kurtz am annehmlichsten seyn, wenn nicht auch sie manche Bedenken unerledigt ließe (Winer, Realwörterb. II. S. 434. 3 A.). Von Wichtigkeit ist für uns die Frage, in wie weit und für welche Verschuldungen das mosaische Gesetz überhaupt das Sühnungsmittel des Opfers gestattete. Nach dem bestimmten Ausspruche des Gesetzes giebt es kein versöhnendes Opfer für die בְּיַד רָמָה in absichtlichem

---

*) S. die Rechtfertigung dieser von Scholl ausgegangenen Eintheilung gegen Bähr bei Kurtz, das mos. Opfer S. 134 f.

Uebermuthe (vgl. *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν* Hebr. 10, 26.) begangenen Sünden 4 Mos. 15, 27—30. 3 Mos. 4, 2. 22. 27., auf solchen steht der Ausschluß aus der Gemeinde Gottes durch den Tod; nur der Irrthums- d. i. Schwachheitssünde בִּשְׁגָגָה (*ἀγνοήματα* Hebr. 9, 7.) kommt dies Entsündigungsmittel zu Gute, welchem Terminus indeß, gemäß dem Gegensatze, der in בְּיָד רָמָה liegt, ein weiterer Umfang zukommt als in unserm Sprachgebrauch (vgl. 3 Mos. 6, 3.). Nach Bähr aber sind es wiederum nur die gegen das Ritualgesetz begangenen Schwachheitssünden, welche der Gesetzgeber in Sinne hat, nicht die ethischen. Schon eine solche Scheidung des rituellen und des ethischen Bestandtheiles des Gesetzes, wie nahe sie auch uns liegen möge, läßt sonst sich nirgend in dem Gesetze nachweisen, welches selbst in das Grundgesetz des Dekalogus das Ritualgebot der Sabbatfeier aufgenommen hat. Auch andere überzeugende Gründe lassen sich dieser Ansicht entgegenstellen, vgl. Kurtz S. 162 f. — Da indeß nach dem Psalmworte kein Mensch merket, wie oft er fehle, so konnte auch die Sühnung der einzelnen zum Bewußtseyn gekommenen Schwachheitssünde noch nicht genügen. Wie das Heidenthum neben seinen einzelnen Sühnopfern, seine allgemeinen Sühnfeste hatte für das gesammte Volk, an denen dann auch das Thieropfer dem tieferen Schuldbewußseyn nicht mehr genügte, sondern, wie in den Thargelien, das Menschenopfer sühnend eintrat (O. Müller, Dorier I. S. 329), so hatte auch Israel sein jährliches allgemeines Versöhnungsfest (כִּפֻּרִים d. i. der Inbegriff der Sühnung) für die gesammte ungesühnte Sündenschuld des Volkes nicht bloß, sondern bis hinauf zum Priesterstande, ja zu dem Repräsentanten desselben, dem Hohenpriester, das einzige mit Fasten verbundene Trauer- und Bußfest.

Nachdem vom Abende des 9ten bis zu dem des 10ten des 7 Monats das Volk in Fasten Buße gethan, vollzieht der Hohepriester an diesem Tage zunächst die Entsündigung seiner selbst und der Priesterschaft, damit er desto würksamer das Volk versöhnen könne. Nachdem er sich gebadet und die für diesen Tag ausschließlich bestimmte durch und durch weiße Linnenkleidung

angelegt, betritt er mit dem Blute eines aus seinem eigenen Besitzthum genommenen Stiers als Sündopfers und eines Widders zum Brandopfer nebst Weihrauch — und an diesem Tage im ganzen Jahre das einzige Mal — das dunkle Allerheiligste und sprengt, während die Rauchwolke vom Rauchfasse die Bundeslade umzieht, von dem Blute mit seinem Finger sieben Mal gegen den Versöhnungsdeckel der die Tafeln der zehn Gebote, dieses Reichsstatuts Israels, umschließenden Bundeslade. Von dem Volke waren gleichzeitig mit jenem zur Entsündigung der Priesterschaft bestimmten Widder und Stier, zwei Böcke dargebracht worden, über welche der Hohepriester vor der Thür der Stiftshütte das Loos werfen sollte. Von dem einen heißt es, er sei bestimmt לַיהוָה, von dem anderen לַעֲזָאזֵל. Den durch das Loos für den Herrn bestimmten Sündopferbock des Volkes schlachtet der Hohepriester und besprengt auch mit diesem Blute den mit den Wolken des Rauchwerkes umhüllten Versöhnungsdeckel. Zurückgekehrt legt er dann seine beiden Hände auf das Haupt des andern, לַעֲזָאזֵל bestimmten, Thieres und bekennt auf dasselbe alle Vergehungen des Volkes, worauf dieses von einem dabeistehenden Manne in die Wüste gebracht und dort in die Einöde entlassen wird. Dieser letztere Ritus steht einzig da im mosaischen Opferritual. Wie wir schon in den früheren Auflagen dieser Schrift äußerten, so sehen wir auch jetzt noch die Form עֲזָאזֵל für eine Pealpalform von עָזַל removit an „zur völligen Absonderung" und betrachten diesen Ritus als analog dem des Reinigungsopfers 3 Mos. 14, 4 ff., bei welchem der losgelassene Sperling die Befreiung des Aussätzigen von seiner Unreinheit andeutet *).

---

*) Diese Analogie anerkennend hat Ewald hebr. Alterthümer S. 370. dennoch die Bedeutung Dämon wieder geltend gemacht; „seinem Ursprung nach (vgl. אָזַל weggehen) völlig so viel wie ἀποπομπαῖος, averruncus, ein Unhold, den man weit von sich weist." So wäre es, eine Steigerungsform im passiven Sinne von עָזַל „ein Fortgeschickter." Aber der Sinn des griech. ἀποπομπαῖος und des lat. averruncus wäre das doch nicht, und wenn der Name des Dämons mit dem Akte des Fortschickens, Absonderns, von dem eben hier die Rede,

Wie die beiden Wörter für Sündenvergebung כִּפֶּר zudecken und נָשָׂא wegnehmen dieselbe Sache in doppeltem Bilde darstellen, so hier die beiden Symbole, und zwar so daß durch das zweite das erste vollendet wird — auch schon in der alten Deutung bei Barnabas ep. c. 7. und Justin dial. c. Tr. S. 201. wird auf die Identität des durch die beiden Böcke bezeichneten Gegenstandes Gewicht gelegt.

Wie oben bemerkt, so ist bei den heidnischen Sühnopfern von den philologisch-antiquarischen Forschern die Idee der Stellvertretung zugegeben worden. Die Ansicht von Menken und Hasencamp, so wie die in antithetischer Hinsicht damit übereinstimmende von Bähr, ist bei dem mosaischen Opfer mit einleuchtenden Gründen zurückgewiesen und der Stellvertretungscharakter auch für diese vindicirt worden von Kurtz, wofür allerdings schon von vorn herein die Analogie mit dem übrigen Alterthum spricht. Nach der Hauptstelle 3 Mos. 17, 11. ist das Blut, weil in ihm das Lebensprincip, zur Versöhnung der Sünde gegeben. Es wird der Gottheit übergeben, indem es entweder, bei der Sühnung der Einzelnen im Volke an die Hörner — in den Hörnern koncentrirt sich die Kraft — des Vorhofsaltars, oder, bei Sühnung der ganzen Gemeinde und bei der ihres Vertreters, des Hohenpriesters, an die Hörner des Altars im Heiligen und gegen den Vorhang des Allerheiligsten hin gesprengt wird — beim großen Versöhnungsopfer an den Deckel der Bundeslade selbst. Hiemit ist das Opferthier der Gottheit nahe gebracht, von ihr in Empfang genommen.

---

nur zufällig zusammentreffen sollte, so wäre dies doch ein seltsames Zusammentreffen. Die LXX. haben das Wort *ἀποπομπαῖος* im Sinne von averruncus gebraucht, dann ist es eine versöhnende Gottheit; auf einen Dämon kommt Gesenius nur auf dem Umwege, daß die Hebräer einen heidnischen deus averruncus in einen Dämon verwandelt haben sollen. — Von grammatischer Seite läßt sich gegen die von uns angenommene Fassung des Wortes keine Einwendung erheben, obwohl dies von Hengstenberg und Kurtz versucht worden, s. Ewald, ausf. Lehrbuch 5 A. §. 157 a. 158 c.

Wie in der Anschauung des übrigen Alterthums, so erscheint gleicherweise nach der des mosaischen Gesetzes auch das physisch den Menschen Befleckende in das Gebiet der Verschuldung hineingezogen. Den Opfern für rituale und ethische Verschuldung stehen zur Seite die theils aus Brand- theils aus Sündopfern bestehenden Reinigungsopfer, vom Gesetze vorgeschrieben für solche, welche vom Aussatz, Saamenfluß, Blutfluß und Wochenbett genesen waren. Saamenergießung, Wochenbett, Berührung des Todten machen bei den meisten alten Völkern unfähig zum Verkehr mit der Gottheit, bei Hindu's, Persern, Aegyptern, Griechen, s. Bähr Symbolik II. S. 466 f. Der Gegensatz von rein und unrein berührt indeß im mosaischen Gesetze nicht nur die angegebenen physischen Zustände von Personen, sondern auch — und dies sogar schon in der patriarchalischen Jehova-Urkunde 1 Mos. 8, 20. — die verschiedenen Thiergattungen, von denen der Fleischgenuß gestattet oder verboten war, die Leichname der Menschen — bedingungsweise der Thiere, die vom Aussatz berührten Häuser und Kleider u. s. w. Eine alles Einzelne umfassende Motivirung dieser Anschauungsweise aus Einem im Mosaismus deutlich nachweisbaren Principe, ist bis jetzt noch nicht gelungen, vgl. darüber Bähr II. S. 459 ff., Kurtz S. 299., Sommer, bibl. Abhandlungen I. S. 183 f., Winer, Realwörterbuch 3 A. s. v. Reinigkeit, Hävernick, alttest. Theologie 1848. S. 194 f. Was die Reinigungsopfer und die Reinigungen durch Wasser, Salz, Schwefel, Feuer in den alten Religionen (Hermann a. a. O. S. 99.), beziehungsweise im Mosaismus, anlangt, so bleibt man wohl am sichersten bei der Einheit stehen, in welcher der alterthümliche Mensch Geistiges und Leibliches schaute, in dieser immer das Abbild jener, eine Anschauung, aus welcher ja auch bei fast allen alten Völkern das Waschen und Baden vor der gottesdienstlichen Handlung, das Anlegen weißer Kleider, die Auswahl makelloser Priester und Opferthiere u. s. w. hervorgeht. Für die durch Leichenberührung verunreinigten Personen und Geräthe war überdies noch der eigenthümliche Ritus der Besprengung durch das mit Laugenwasser vermischte Blut des Sündopfers (4 Mos. 19, 7. 19.)

der rothen Kuh geordnet (vgl. Hebr. 9, 13.), vgl. Kurtz, Stud. u. Krit. 1846. 3 H.

Das Sündopfer, in Verbindung mit Brand- und Friedensopfern, geht auch den Priesterweihen voran. An den Anfang des so wichtigen Amtes gehörte Bitte um Beistand und um Zudeckung der vergangenen Sünde. Noch sind im Hinblick auf das N. T. zweierlei Opfer von Wichtigkeit, die Bundesopfer und das Pascha.

Unter Brand- und Friedensopfern wird der Bund der Gesetzgebung geschlossen, nach eigenthümlichem Ritus wird die eine Hälfte des Blutes an den Altar gesprengt, die andere auf das Volk (nach Hebr. 9. auch auf die Gesetzrolle) mit den Worten: „das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch macht über allen diesen Worten" (2 Mos. 24, 8.). Fast unter allen alten Völkern wurden die Eide bei dargebrachten Opfern beschworen, welche berührt oder in deren Blut die Hände getaucht wurden, wohl auch von ihrem Blute genossen. Bleiben wir zunächst bei den Bundschließungen unter Menschen stehen. Der Gedanke, daß der Opfernde sich im Falle der Treulosigkeit dem Schicksale des geopferten Thieres unterziehe, ist wohl kaum als der ursprüngliche der Bundesopfer anzusehen. Zunächst ist davon auszugehen, daß es Darbringungen an die Gottheit sind, welche das, nicht bloß Menschen, sondern Gott geleistete Gelübde bekräftigen sollen. Sie werden also thatsächlich eben das ausdrücken, was die bei solchen Veranlassungen gesprochenen Gebete, die Bereitwilligkeit, zur Erfüllung der vor Gott eingegangenen Verpflichtungen den ganzen Willen einzusetzen. Die Berührung des Thieres, auch bei den andern Opfergattungen gebräuchlich, um sich mit dieser thatsächlichen Ergänzung seiner Gebete zu identificiren, steigert sich zum Eintauchen der Hand in das Blut und zum Kosten desselben; daß sich dann der Gedanke, ein ähnliches Schicksal wie das Opferthier erdulden zu wollen, angeschlossen habe, dafür sprechen allerdings Zeugnisse des Alterthums. Bei dem mit Gott geschlossenen Bunde Abrahams 1 Mos. 15. scheint ebenfalls diese letztere Beziehung obzuwalten. Dagegen 2 Mos. 24., wo das Hindurchgehen

durch die Opferstücke fehlt, ist keine Veranlassung darauf zurückzugehn. Das Gelübde wird durch das Opfer bekräftigt, welches insofern es den allgemeinen religiösen Charakter hat Brandopfer, insofern es Gottes Segen auf ein bestimmtes Verhältniß herabfleht, Friedensopfer ist; die Besprengung von Altar und Gesetzesrolle mit dem Blute drückt symbolisch die Beziehung auf den anderen bundschließenden Theil aus.

Das Pascha — über dessen ursprüngliche Bedeutung in neuerer Zeit, seit de Wette in den Beiträgen zuerst die Zweifel an dem historischen Charakter des Berichtes 2 Mos. 12. geweckt, die abweichendsten Ansichten hervorgetreten (s. Winer, Realwörterbuch s. v. Pascha) — ist zufolge der alttest. Urkunde ein gemeinschaftlich genossenes Lamm, mit dessen Blut die Häuser der Israeliten bestrichen wurden, damit vom Würgengel ihrer Erstgeburt geschont würde. Dieses Lamm hat mithin den Charakter eines *ἀποτρόπαιον*, nicht ein Sühnungsmittel für geschehene Sünde ist es, sondern ein Abwendungsmittel bevorstehenden Unglücks: in die später vom Gesetz fixirten Opferklassen reiht es sich also nicht ein, doch gehört es dem gemeinschaftlichen Mahle nach eher den Friedensopfern an. In der zur Erinnerung gebotenen Wiederholung nimmt es indeß den Charakter eines Dankopfers an (Outram de sacrificiis l. 1. c. 13. §. 11.), bei welchem der Israelit sich dankbar der Verschonung (פֶּסַח) Gottes und der durch diese Verschonung seiner Erstgeburt bedingten Errettung aus dem Lande der Knechtschaft bewußt wurde.

§. 4.

Das mosaische Priesterthum.

Wir dürfen annehmen, daß vor Moses das priesterliche Geschäft noch nicht an einen besonderen Stand gebunden, sondern Geschäft des Hausvaters oder der Familienglieder war; noch 2 Mos. 24, 5. kommen, unabhängig von der priesterlichen Ordnung, Jünglinge vor, welche die Opfer vollziehen. Ein Bewußtseyn des Berufes seinen Verkehr mit der Gottheit selbst

zu ordnen, muß auch noch unter Mose dem Volke geblieben seyn; unter der Bedingung der Bundestreue sollte ja ganz Israel ein priesterliches Reich und Gottes Eigenthum vor allen Völkern der Erde seyn 2 Mos. 19, 5. 6. Zwar ist diese Qualificirung als priesterliches Volk nicht im legalen, sondern im idealen Sinne zu fassen, doch eben von diesem idealen Sinne aus konnte auch ein Bewußtseyn über den nur relativen Charakter der priesterlichen Vorrechte sich bilden, wie dasselbe in solchen idealen messianischen Weissagungen klar durchbricht, welche die Aufhebung des Unterschiedes von Priester und Laie verkündigen. Die Berechtigung des Hausvaters, das Passahlamm zu schlachten, darf als eine vereinzelte Bethätigung des ursprünglichen Rechtes angesehen werden. Das empirische Volk blieb indeß hinter seiner sittlich idealen Bestimmung zurück. Ein besonderer Stamm des Volkes, mit ihm ausschließlichen Verpflichtungen zur Reinigkeit, wurde daher zur Vermittelung des Verkehrs des Volkes mit seinem Gotte eingesetzt. Rituelle und sittliche Verpflichtungen wurden dem Priester auferlegt. Er durfte durch keine Verstümmelung entstellt seyn, noch weniger als ein anderes Glied des Volkes einen Todten berühren, den stärkeren Ausbrüchen der Trauer nicht nachgeben, kein unzüchtiges, nicht einmal ein von ihrem Manne verstoßenes Weib heirathen. Er hatte kein Theil und Erbe in Israel als den Herrn (5 Mos. 10, 6—9. 12, 12. 18, 2.); so ausschließlich soll er dem Herrn angehören, daß er zu Vater und Mutter spricht: „ich sehe ihn nicht," zu seinem Bruder: „ich kenne ihn nicht," zu seinem Sohne: „ich weiß ihn nicht" (5 Mos. 33, 9.). Was der Priester in Israel seyn sollte, drückt auf ideale Weise Mal. 2, 4—7. aus. Eine heilige Weihung führt ihn in sein Amt ein. Er wurde vorher gewaschen, mit dem heiligen Oele am Haupt gesalbt, Opfer wurden von ihm dargebracht. Im Hohenpriester faßt sich dann wieder der ganze Priesterstamm in seiner Einheit zusammen. Auch in Israel sind diese Priester nicht bloß die Vermittler des religiösen Verkehrs von unten nach oben, als Gott näher stehende und ihm besonders geheiligte Organe vertreten sie das Volk durch ihre Fürbitten und die Darbringung ihrer Opfer auf dem

Altar, aber sie treten auch als Vermittler der Offenbarung der Gottheit an das Volk auf — eigentlich nur der Hohepriester durch sein Urim und Thummim, doch sind in den gesetzlosen Zeiten auch Priester als Priester und zugleich als Orakelspender eines einzelnen Hauses angenommen worden. Richt. 18.

§. 5.

Die Uebertragung des Opfer- und Priesterbegriffs auf Christum im N. T. überhaupt und im Br. a. d. Hebr. insbesondere.

Die alttestamentliche Religion erhebt sich über alle anderen des Alterthums, indem sie die Unvollkommenheit ihres eigenen Standpunktes ausspricht, eine Vergeistigung ihrer Institute und damit die Verwürklichung der Idee in der ihr angemessenen Form ahnet. Das Bewußtseyn eines dem Begriff des Menschen entsprechenderen Ergänzungsmittels als jene Opfer und einer entsprechenderen Vermittlung als die durch die Priester bricht in der Prophetie Israels hindurch, diesem hellen Auge des Judenthums. In Bezug auf das Opfer tritt energisch das Bewußtseyn auf, daß dieses Aufgeben des äußeren Eigenthums nur ein unzulänglicher Ersatz für die Selbstaufopferung des Willens an Gott sei, zumal bedeutungslos, wo es nicht würklicher Ausdruck der innern Hingebung (1 Sam. 15, 22. Ps. 40, 7 f. 50, 9 f. 51, 19. Hos. 6, 6. Mrc. 12, 33.). Freilich kann diese negative Einsicht eben auch keine Befriedigung geben, so lange der Mensch zugleich seine Ohnmacht fühlt, zu der vollkommenen Willenseinheit mit Gott zu gelangen und den eingetretenen Bruch zu heilen. Hier nun aber tritt der Hinausblick auf die messianische Zeit ein, wo es durch Sündenvergebung zu diesem vollkommenen Selbstopfer würklich kommen wird (Jer. 31, 33. 34. 24, 7. Ez. 36, 25—27. vgl. m. Komm. zu Hebr. 8, 8 f.), wo man nicht mehr opfern, ja selbst der heiligen Bundeslade mit ihrem Versöhnungsdeckel gar nicht mehr gedenken wird, denn Jerusalem wird des Herrn Thron heißen und die darin wohnen werden nicht mehr in den Gedanken ihres bösen Herzens wandeln (Jer. 3, 17.).

Dann wird der Gegensatz aufgehoben seyn zwischen dem Dienste Gottes am Heiligthum und dem des gemeinen Lebens: auch das profane Leben wird geheiligt seyn (Sach. 14, 20. 21.) und alle Glieder des Volkes Priester (Jes. 61, 6.). Auch wird der Dienst am Heiligthum dann nicht mehr beschränkt seyn auf einen besondern Stand, da die ideale Bestimmung Israels an ihm und an allen mit ihm in theokratische Gemeinschaft getretenen Heiden sich erfüllen wird (Jes. 66, 21.). Jener wahrhafte Gottesknecht, in welchem das ideale Israel sich verwürklichen soll, wird als das rechte Sühnopfer durch sein für das unbußfertige Volk erlittenes Leiden Israel gerecht machen (Jes. 53.); als idealer Priesterkönig wird der Messias das Volk beherrschen (Ps. 110. Sach. 6.), in ihm wird das Priesterthum, das bis dahin, um die Sünde des Volks sühnen zu können, immer vorher für sich selbst opfern mußte, das Gewand seiner Befleckung ablegen, so daß er, dieser ideale Hohepriester, wahrhaft das Volk wird mit Gott vermitteln können: an Einem Tage wird dann von ihm die Sünde des Volkes hinweggenommen werden (Sach. 3, 9. 13, 1.). Aus dem Heiligthume Israels wird ein unergründbar tiefer Wasserstrom ausgehen, an dessen Ufer lauter fruchtbringende Bäume aufschießen, das todte Salzmeer, in dem sonst kein Lebendiges sich erhält, wird von lebendigen Geschöpfen wimmeln und nur in den von diesem Meere abgesonderten einzelnen Salzlachen wird der Tod sich erhalten (Ez. 47. vgl. W. Neumann, die Wasser des Lebens 1849.).

Auf erhebende Weise thun diese Aussprüche dar, wie in der Verpuppung jener pädagogischen Religion die Psyche der absoluten schlummernd gelegen hat und von den mit reicherem Geistesmaaße erfüllten Propheten schon damals erkannt worden ist*). Wie nun für die Propheten die Anschauungen

*) Die sämmtlichen Aussprüche sind so beschaffen, daß über ihren wesentlichen Sinn keine Differenz unter den Auslegern statt findet und auch nicht stattfinden kann. Wenn nämlich auch noch bei Jes. 53. und Ps. 110. in Betreff des bezeichneten Subjektes die Meinungen abweichen, so wird doch die Anticipation der betreffenden Ideen fast allgemein zugegeben, s. oben S. 27.

der zukünftigen geistigen Religion aus den Formen der pädagogischen hervorgewachsen waren, so haben sie diese auch für die absolute Verwürklichung der Idee als Substrat und Vehikel beibehalten, der Messias ist Hoherpriester, der Knecht Gottes giebt sein Leben als Sühnopfer, auch das geistige Gottesreich heißt Zion, die geistige Reinigung ist eine Besprengung mit Lustrationswasser u. a. Um so weniger kann es befremden, wenn die am A. T. religiös gebildeten Apostel das Gleiche thun. Liegt es doch auch in der Natur der Sache, daß auf den, in welchem das in den Opfern und im Priesterthum sich aussprechende Bedürfniß seine absolute Befriedigung findet, bei Abrogation dieser Institute selbst ihre Namen übergehen. — In Christo ist die vollkommene, Gott wohlgefällige Menschheit erschienen. Durch den Glauben an ihn tritt der Gläubige in die Gemeinschaft seines Thuns und Leidens. Es ist eine für das Verständniß paulinischer Lehre unentbehrliche und eine der reichsten Anschauungen des Apostels die von dem Einswerden Christi mit den Gläubigen. Glauben an Christum ist nach Paulus das Entstehen einer neuen Persönlichkeit, ein Werden Christi in uns vom Embryo bis zum vollen Mannesalter (Gal. 4, 19. Eph. 4, 13. 15.). Von diesem Gesichtspunkte aus sind jene Aussprüche zu verstehen, nach welchen der Gläubige in die Gemeinschaft des Lebens, des Leidens und der Verherrlichung Christi tritt, alle Stadien des Lebens Christi mit durchläuft (Gal. 2, 20. Phil. 3, 10. 2 Kor. 4, 10. 2 Tim. 2, 11. Kol. 1, 24. 3, 3. 4.) — eine Vorstellung, für welche Aussprüche Christi selbst wie Mtth. 10, 40. 25, 40. Joh. 15 f. 17, 23. 24. die Grundvoraussetzung enthalten. In dieser neugepflanzten Persönlichkeit und nicht nach dem, was er aus sich selbst ist, schaut Gott den Gläubigen an*).

---

*) Schleiermacher, Glaubenslehre II. §. 125, 2.: „— so daß abgesehen von der Verbindung mit Christo weder ein einzelner Mensch an und für sich, noch irgend ein bestimmter Zeitraum des Gesammtlebens der Menschen an und für sich gerecht ist vor Gott. In der lebendigen Gemeinschaft mit Christo aber giebt es Jeder auf, etwas an und für sich zu seyn und so auch von Gott an und für sich betrachtet

Indem nun die göttliche Anschauung, über den Verlauf der Zeit übergreifend, das mit innerer Nothwendigkeit — so lange nämlich das Subjekt im Glauben beharrt — immer reicher sich entfaltende Princip (Mrc. 4, 26 f.) in seiner vollen Entfaltung anschaut, spricht sie kraft jenes Princips dem Gläubigen auch schon während des Processes seines Lebens die vollen Rechte der Kindschaft zu. In der das volle Recht der προσαγωγὴ (Röm. 5, 2.) ihm sichernden Gemeinschaft mit seinem Erlöser bedarf er nun keines vermittelnden Priesters weiter, noch einer anderen Ergänzung seiner an sich unvollkommenen Hingabe an Gott.

I. Auf dieser Wahrheit beruht zunächst die neutestamentliche Bezeichnung Christi als Opfer.

Bei mehreren betreffenden Ausdrücken ist darüber gestritten worden, unter welcher der verschiedenen Opfergattungen Christus vorgestellt sei. Es ist indeß begreiflich, daß bei Uebertragung der Opfervorstellung auf Christum die verschiedenen Opferklassen, die sich ja ursprünglich im Brandopfer zusammengefaßt haben, nicht immer genau auseinander gehalten wurden. Sind doch auch in der Idee der Erlösung gewisse Beziehungen untrennbar verbunden, die negative Aufhebung des Schuldverhältnisses durch die Gemeinschaft mit Christi Leiden und der positive Besitz der Kindesrechte durch die Gemeinschaft mit Christi Leben. Hervortretend vor allen andern Opferklassen ist das Sühnopfer, da dem Glauben an ein neues gnadenvolles Verhältniß Gottes zum Menschen die Beruhigung über den früheren Zustand der Entzweiung und dessen Nachwürkungen vorangehen muß. Auch in den zwei Aussprüchen, in welchen der Erlöser selbst seine Todesleiden unter dem Gesichtspunkte des Opfers darstellt, waltet die negative Beziehung auf die Aufhebung des früheren Schuldverhältnisses zu Gott ob. Mtth. 20, 28. ist dies unzweifelhaft; das zum כֹּפֶר gegebene Leben ist ein Sühnopfer. K. 26, 28. ist der Tod unter

werden zu wollen, sondern nur in der Gemeinschaft mit ihm als ein von ihm beseelter, aber noch in der Entwickelung begriffener Theil seiner Erscheinung."

dem Gesichtspunkte des Bundesopfers gefaßt, er dient zur Weihung und Bekräftigung des neugestifteten Verhältnisses; insofern jedoch diese Bekräftigung eben in der Aufhebung des früheren Schuldverhältnisses besteht, tritt — wie auch das „zur Vergebung der Sünden" zeigt — die Idee des Sühnopfers daneben ein. Es beruht nämlich das alttestamentl. Vertragsverhältniß zwischen Gott und Mensch auf Seiten Gottes auf Forderungen, auf menschlicher Seite auf Leistungen, das neue Verhältniß auf Seiten Gottes auf der Zusage der Kindesannahme in Christo, von Seiten des Menschen auf gläubiger Annahme dieser freien Gnade. Insofern nun diese Zuversicht nur fest werden kann unter Voraussetzung der negativen Erlösung durch Aufhebung des früheren Schuldverhältnisses, insofern liegt in Christi Todeshingabe die kräftigende Weihung des neuen Verhältnisses.

Als Sühnopfer wird bei den Aposteln Christus dargestellt. Joh. 1, 29. Offenb. 1, 5. 1 Petr. 1, 19. 2, 24. Apg. 8, 31 f. Röm. 3, 25. 26. 2 Kor. 5, 21. 1 Joh. 2, 2. Ob Ephes. 5, 2. und 1 Kor. 5, 7. an ein Sühnopfer zu denken sei oder an ein Friedensopfer, ist streitig geworden. Den Streit zwischen denen, welche Ephes. 5, 2. an ein Sühnopfer denken (neuerlich Harleß, Meyer) und denen, welche an ein Friedensopfer (Usteri, Olshausen, mit besonderem Nachdruck Bähr in der Schrift „die Lehre der Kirche vom Tode Jesu") gleicht de Wette dadurch aus, daß eine solche Scheidung überhaupt nicht zu machen, sondern bei dem allgemeinen Begriff der Hingabe stehen zu bleiben sei. Doch nöthigt das *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*, welches man nicht mit Meyer bloß aus der Freiwilligkeit der Hingabe Christi erklären darf, einen bestimmten Hinblick auf das alttestamentl. Ritual vorauszusetzen und an die Brandopfer zu denken. Was 1 Kor. 5, 7. betrift, so kann hier nach dem Zusammenhange *πάσχα* nur auf das mnemonische Passahopfer und nicht, wie Osiander zu d. St. will, auf das ursprünglich erste bezogen werden. Christum nun als mnemonisches Opfer zu fassen, geht nicht an: es wird daher zuzugeben seyn, daß der Vergleich nicht streng urgirt werden kann, daß der Apostel das Passah im allgemeinen Sinne

als eine die Erlösung bewürkende Darbringung faßt. — Ganz entsprechend der Opferbedeutung der Bitt- und Dankopfer ist die neutestamentliche Ausdrucksweise, die Würksamkeit der Bitten wie auch des Dankes von dem Beten und Danken im Namen Christi abhängig zu machen (Joh. 14, 13. 15, 16. 16, 24. Röm. 1, 8. Hebr. 13, 15. Eph. 5, 20.) und die Erhörung als durch ihn vermittelt darzustellen (2 Kor. 1, 20.). Mit dem Einen Geschenke nämlich seines eingebornen Sohnes hat Gott den Gläubigen auch alles Uebrige geschenkt (Röm. 8, 32.); da sie selbst in Ihm, dem Geliebten, angenehm gemacht sind (Eph. 1, 4. 6. 7.), so sind auch ihre Bitten erhörlich geworden.

Am tiefsten geht auf das antitypische Verhältniß Christi zu den Opfern ein der Brief an die Hebräer. In Uebereinstimmung mit Kol. 2, 17. werden die alttestamentl. Anstalten des Opfers, Priesters, Heiligthums als Vorbilder des Zukünftigen gefaßt, als unvollkommene Symbole für die zukünftige Wesenheit (10, 1. 9, 8. 9. 23. 8, 5.), welche den Menschen nicht vollenden, nicht zum Ziel führen konnten (7, 19.). Unvollkommen sind die Opfer, sie vermochten nicht dem innern Bewußtseyn nach zu reinigen, worunter der Verf. sowohl negativ das Reinigen vom Schuldbewußtseyn als positiv die sittlich-religiöse Belebung versteht K. 9, 9. 14. 10, 2. 22. Thiere, die ohne eigenen Willen zur Schlachtbank geführt werden, vermögen nicht das, was dem menschlichen Geiste vor Gott fehlt, zu ergänzen: das kann nur ein in der Fülle des Gottesgeistes stehender, ein Gottmensch (*διὰ πνεύματος αἰωνίου* 9, 14.), der in vollkommenem Gehorsam (Phil. 2, 8.) wissentlich und wollentlich seinen Leib zum Opfer darbrachte (10, 5—9.). Wo der Verf. nur das Blut Christi allein als das eigentlich Erlösende erwähnt (9, 22.), ist dies also, wie de Wette zu 9, 13. sich ausdrückt, eine Theilvorstellung; Blut bezeichnet den gewaltsamen, den Verbrechertod — ein durch Naturnothwendigkeit auf dem Krankenbette herbeigeführter Tod des Erlösers hätte diese sittliche Bedeutung nicht haben können — seine versöhnende Kraft erhält aber derselbe nur durch den sich darin äußernden höchsten Akt

der Willenshingabe in Gott, wodurch sich Christus eben als ἄμωμος (9, 14.) bewährte. Mit einem solchen Akt des Gottmenschen in Einheit weiß sich das Gewissen ein für allemal und für die Ewigkeit mit Gott versöhnt (10, 10. 12. 14. 9, 25. 26.), während im alten Bunde tagtäglich die einzelnen und alljährlich in stetem Kreislauf das Gesammtopfer sich wiederholen muß, daher auch mehr zu tieferer Erweckung als zur Tilgung des Schuldbewußtseyns dient (10, 1. 2. 3. 11. 12.). Dabei ist dem Verf. eigenthümlich, daß er, im Bewußtseyn der durch Christum bewürkten absoluten Aufhebung des Schuldverhältnisses, Christi Opfer vorzugsweise als das Gegenbild des Gesammtopfers am Versöhnungstage faßt (9, 9. 25. 10, 1.). Den Gesichtspunkt des Bundesopfers läßt er hervortreten 9, 15. 20. 13, 20. in dem Sinne der Einsetzungsworte des Abendmahles. Den Gesichtspunkt eines Reinigungsopfers 9, 13. 14., und zwar mit Rücksicht auf die aus dem Bewußtseyn des in Gnaden aufgehobenen Schuldverhältnisses hervorgehende sittliche Neubelebung.

II. Indem Christus als der allen Propheten übergeordnete Offenbarer Gottes (Hebr. 1, 1 f.) anerkannt, als *προφήτης, ἀπόστολος* (nach de Wette zu Hebr. 3, 1.) bezeichnet wird, erfüllt sich in ihm jene Seite des Priesterthums, nach welcher es den Verkehr Gottes mit den Menschen vermittelte. Indem er mit absoluter Würksamkeit für die Menschheit opfert und Fürbitte leistet, auch die andere Seite, die Vermittelung der Gemeinschaft der Menschheit mit Gott. Insofern Gott in ihm ist, und sein Thun für die Menschheit Gottes Thun (2 Kor. 5, 18. 19.), ist es Gott selbst, auf welchen schließlich dieses vermittelnde Thun zurückgeht; insofern er wahrer Mensch (1 Tim. 2, 5.) ist es aber auch ein Thun der Menschheit durch ihren urbildlichen Vertreter. Beides sind verschiedene Seiten derselben Idee. Irenäus **adv. haer. 3, 18, 7.:** ***ἔδει τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητοι εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἑκατέρους συναγαγεῖν, καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν.*** Die Benennung Priester für Christum findet sich bei Paulus nicht,

doch die gleichbedeutende μεσίτης, welche nach Gal. 3, 20. (vgl. Rink, de Wette) eine Trennung, einen Zwiespalt voraussetzt und so auch 1 Tim. 2, 5., wo überdies hervorgehoben wird, daß dieser Mittler der Menschheit selbst angehöre. Auch im Hebräerbrief findet sich, mit Beziehung auf die Begründung eines neuen verbürgten Verhältnisses zu Gott, das Prädikat μεσίτης, ἔγγυος K. 8, 6. 9, 15. 12, 24. 7, 22., vorherrschend aber ἱερεύς 7, 15. 8, 4. 10, 21. und ἀρχιερεύς. Als die vollkommene Verwürklichung der Mittleridee wird Christus als Gegenbild betrachtet des Inbegriffs des altest. Priesterthums, des Hohenpriesters K. 3, 1. 4, 14. 5, 5. 8, 1. 9, 11. 13, 11. und dies um so bedeutungsvoller, da nur der Hohepriester mit dem Blute des Gesammtopfers ins Allerheiligste geht. Insofern nun aber Priester eben durch Opfer versöhnen, sind der Idee nach Priester und Opfer nur zwei Seiten derselben Idee. Die freie Selbstbestimmung in seiner höchsten Liebesäußerung, der Weihung zum Tode, hatte Christus selbst betont (Mtth. 20, 28. Joh. 10, 18. 17, 19.); Paulus betrachtet die darin bewiesene Willenseinheit mit Gott, den Gehorsam, als das Hauptmoment im Tode Christi und diesen selbst nur als den Gipfelpunkt dieser Willenshingabe (Röm. 5, 19. Phil. 2, 8.); schon in der Schilderung des sich für die Sünde des Volks hingebenden Knechtes Gottes Jes. 53. bildete die Ergebung und leidentliche Gelassenheit ein Hauptmoment (1 Petr. 2, 22. 23.): den Opfer- und Priesterbegriff zusammenschließend stellt der Brief an die Hebräer den Erlöser als dasjenige Opfer dar, welches durch seine eigene heilige Willensbestimmung sich dem Tode geweiht (9, 14. 10, 5 f.) und erst dadurch den Begriff des Opfers wahrhaft verwürklicht habe. Hier war denn das Opfer ἄμωμος (1 Petr. 1, 19. Hebr. 9, 14.) und der opfernde Priester ein solcher, welcher, um Andere zu versöhnen, nicht erst nöthig hatte, sich selbst zu versöhnen (5, 3. 9, 7. 7, 26.). Diesem idealen Priesterthum hatte sich gleichsam (7, 9.) schon in Abrahams Person, als er dem Melchisedek, dem Priester einer anderen als der gesetzlichen Ordnung, den Zehnten gab, untergeordnet. — Eigenthümlich scheint unserem Briefe die Anschauung, daß Christus erst seit seinem Eingange ins (antity-

pische) Allerheiligste, d. i. in die unmittelbare Gottesgemeinschaft (s. Einl. zu m. Komm. zum Briefe an die Hebräer und de Wette zu K. 8, 1.), Hoherpriester geworden und nicht auf Erden, sondern dort im Allerheiligsten dies Amt verwaltet (8, 4. 5, 9. 10. 6, 19. 20. 7, 26.). Da nun dem Verf. auch hiebei die Parallele des Gesammt-Versöhnopfers vorgeschwebt, und gerade bei diesem das Blut ins Allerheiligste getragen und Gott dargebracht wurde, glaubte man die Ausdrucksweise des Verf.s dadurch rechtfertigen zu können, daß ja erst die Darbringung des Bluts der eigentliche Opferakt, mithin erst mit ihm die eigentlich priesterliche Funktion beginne (s. Socin. inst. rel. christ. Opp. I. 664. epp. S. 196 f. Michaelis, Komm. S. 218. Tittmann, Griesbach, Storr, Bleek II. S. 360 f.). Aber woher kam überhaupt das Versöhnungsblut, wenn nicht durch die von demselben Hohenpriester vollzogene Schlachtung, so daß der Sache nach gewiß das Hohepriesterthum Christi als in seinem Opfertode beginnend zu denken ist (s. de Wette gegen Bleek zu 2, 17.). Findet sich in den angeführten Stellen eine andere Vorstellung, so ist diese nur aus dem typologischen Interesse des Verf.s hervorgegangen. Den jüdischen Priestern im irdischen Heiligthum gegenüber sollte Christus als Priester eines himmlischen Heiligthums dargestellt werden. In diesem Interesse wurde uun in diesen Stellen sein priesterliches Versöhnungswerk mehr an die Darbringung des Bluts im Allerheiligsten als an die Schlachtung geknüpft, ohne daß den Verf. dies abgehalten hätte, an andern Stellen von dem auf Erden dargebrachten Opfer zu sprechen (7, 27. 10, 12. 14.), kraft dessen er sich zur Rechten Gottes gesetzt. Durch das Bild der Darbringung des Blutes im antitypischen Allerheiligsten ließ sich überdies auch noch ein besonderes Moment der Versöhnungsidee ausdrücken. Durch die Darbringung des Blutes an den Altar und durch die Besprengung der Bundeslade wurde, wie oben bemerkt, die Annahme der Versöhnung von Seiten der Gottheit ausgedrückt: so nun durch jene perennirende Darbringung des Blutes Christi im geistigen Allerheiligsten die fortdauernde Würksamkeit der Einmal geschehenen Versöhnung — gerade dasselbe,

was auch durch Uebertragung der hohenpriesterlichen Fürbitte auf Christum ausgedrückt wird (7, 25. 9, 24.). Daß der Erlöser im himmlischen Allerheiligsten fortwährend sein Versöhnungsblut Gott darbringt, und daß er fortwährend kraft seiner ein für allemal vollzogenen Versöhnung (10, 14.) zur Rechten Gottes fürbittet, sind lediglich wechselnde Bilder für denselben Gedanken, wobei man sich zu erinnern hat, wie gerade das zum Wesen der bildlichen Darstellung gehört, im Gefühl der Inadäquatheit des Bildes überhaupt für den Gedanken, in einem einzigen Bilde sich nicht genug zu thun.

Epiphanius haer. 55.: *αὐτὸς ἱερεῖον, αὐτὸς θῦμα, αὐτὸς ἱερεὺς, αὐτὸς θυσιαστήριον, αὐτὸς θεος, αὐτὸς ἄνθρωπος, αὐτὸς βασιλεὺς, αὐτὸς ἀρχιερεὺς, αὐτὸς πρόβατον, αὐτὸς ἀρνίον, τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ὑπὲρ ἡμῶν γενόμενος, ἵνα ἡμῶν ζωὴ κατὰ πάντα τρόπον γένηται.*

Schließlich haben wir diejenigen dem Verf. eigenthümlichen technischen Ausdrücke zu erwägen, mit welchen er die erlösende Thätigkeit Christi bezeichnet.

Der eigenthümlichste und zugleich umfassendste Ausdruck ist *τελειοῦσθαι,* welches mit seinen derivatis sich findet K. 2, 10. 5, 9. 7, 19. 28. 9, 9. 10, 1. 14. 11, 40. 12, 23. 7, 21. 11, 2. Die gangbaren Angaben der Bedeutungen lassen vielfach die Einheit des Begriffes vermissen. Bretschneider lex. 3A.: „talem facio qualis esse debet 2, 10. 2) purum facio sive declaro 7, 19. 3) praemio dignum habeo 5, 9. 12, 23. 4) inauguro 7, 28. Baumgarten-Crusius bibl. Theol. S. 342. Anm." „zur vollen Amtswürksamkeit gelangen 2, 10. 7, 18. 2) zum himmlischen Leben gelangen 11, 40. 12, 2. 23." Storr übersetzt K. 5, 9. „die Krone erhalten," K. 7, 11. 10, 1. 14. „zum Zweck kommen," K. 7, 28. „in die Herrlichkeit versetzt werden", K. 9, 9. „im Gewissen befriedigen." Seitdem ist eindringender über den Terminus gehandelt worden von Bleek II. S. 298 f., de Wette zu 2, 10. Nach Bleek ist die Bedeutung weder „glücklich machen," noch „sittlich vervollkommnen," sondern „zum *τέλος* führen," d. i. zur Herrlichkeit der vollendeten Gotteskinder. Wesentlich verbessernd setzt aber de Wette

hinzu, daß **zunächst** das **vollenden** als ein **innerliches** zum Ziele führen zu fassen sei — auch K. 2, 10. in Bezug auf Christum, welcher durch die Bewährung im Leidensproceß sittlich vollendet worden (5, 9.); erst als consequens dieser innern Vollendung bezeichnet es alsdann die äußere Verherrlichung, diese nämlich als die Erscheinung, als die Verleiblichung jener gedacht. Mit Nothwendigkeit führt *κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι* K. 9, 9. auf diese innere Seite, zur innerlichen Vollendung gehört nämlich auch die hier erwähnte Aufhebung des Schuldbewußtseyns, entsprechend ist die K. 9, 14. als *καθαρισμός* erwähnte religiöse Neubelebung. Auf derselben Anschauung des Verhältnisses vom Inneren und Aeußeren beruht es, wenn nach Joh. 17, 10. 22. 1 Joh. 3, 2. die *δόξα* principiell in den Kindern Gottes schon vorhanden ist und jenseits in der Vollendung nur in die volle Erscheinung tritt, nach Röm. 8, 19. die Verherrlichung der Kinder Gottes ihr Offenbarwerden heißt, oder wenn nach Kol. 3, 3. 4. Christus das innere Leben der Christen, die Erscheinung — gleichsam Verleiblichung dieses innern Christus, ihre Herrlichkeit. Nicht rein äußerlich, nämlich wie durch Vertauschung der Dekorationen, kommt die jenseitige Verherrlichung der Christen zu Stande, sondern, gemäß dem Oetingerschen Worte „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes", durch Entpuppung, wie die Psyche aus der Hülle bricht und sich einen neuen Leib giebt.

Während der Gebrauch des *τελειοῦν* dem Verf. eigenthümlich ist, geht er bei dem der verwandten Ausdrücke *ἁγιάζειν, καθαρίζειν, ἐγγίζειν τῷ θεῷ* auf den alttestamentl. Sprachgebrauch zurück. *Ἁγιάζειν* findet sich in unserm Briefe K. 2, 11. 9, 13. 10, 10. 14. 29. 13, 12. Auch dieser Terminus wird an verschiedenen Stellen verschieden übertragen, für K. 9, 13. giebt **Bretschneider** die Bed. purgare, für K. 2, 11. morti se devovere, **Storr** und **Stuart** K. 9, 13. **reinigen**, in den übrigen **versöhnen**. קִדֵּשׁ, הִקְדִּישׁ **weihen**, als Gegensatz *κοινοῦν* (9, 13.); diese Weihung kann, wie bei der der Priester, des Altars, durch Opfer geschehen, ein solches objektiv weihendes Opfer ist Christus, die Christen *ἁγιαζόμενοι* durch Aufhebung ihres früheren Schuld-

verhältnisses 2, 11. 10, 10. 14. 29. 13, 12. Da jedoch diese ins gläubige Bewußtseyn aufgenommene Weihung oder Versöhnung auch die Neubelebung würkt, und diese auch im Brief an die Hebräer als Folge des Bewußtseyns der Versöhnung bezeichnet wird (s. 10, 22. und über *καθαρίζειν*), so wird an jenen Stellen diese subjektive Beziehung nicht geradezu auszuschließen seyn. In K. 9, 13. steht *ἁγιάζειν* von der levitischen Reinigung, so daß in V. 14. die Reinigung des Bewußtseyns von todten Werken entspricht.

2) *Καθαρίζειν, καθαίρειν, καθαρισμὸν ποιεῖν* (9, 14. 22. 23. 1, 3. 10, 2. vgl. 2 Ptr. 1, 9. LXX. Hiob 7, 21.) entspricht dem hebr. טִהֵר, von der levitischen Reinerklärung oder Weihe zur Reinigung, in den LXX. daher auch *καθαρίζειν* für חִטֵּא entsündigen 2 Mos. 29, 36. 37. 30, 10. 3 Mos. 7, 15. Nach der Analogie von *τελειοῦν* und *ἁγιάζειν* scheint es nun ebenfalls die objektive und die subjektive Weihung zu umfassen. Nach der Ansicht Einiger soll es indeß vorzugsweise, und wo von Reinigung durch das Blut des Erlösers die Rede, ausschließlich die Kräftigung zur subjektiven Heiligung bezeichnen. — Köstlin im Anhange zum joh. Lehrbegr. 1843. S. 432. glaubt in der hohenpriesterlichen Verrichtung Christi nach dem Brief an die Hebräer unterscheiden zu müssen 1) Versöhnung, subjektive Beruhigung, 2) Reinigung, zugleich gedacht mit dem realen Effekt, daß der Mensch durch sie in ein wahrhaftes Verhältniß zu Gott tritt, 3) Erlösung, d. i. Herausreißung aus Schuld und Strafe — man sollte erwarten „Befreiung von Schuld und Sünde." Die Unterscheidung einer reinigenden oder besprengenden Würkung des Blutes Christi und einer versöhnenden bildet ein Hauptmoment in der Lehre der Menkenschen Schule und stützt sich namentlich auf den Brief an die Hebräer. Die Versöhnung geschah im Tode Christi auf Erden; jene Reinigung und Besprengung durch das zu Geist verklärte Blut Christi vom Himmel her zur Heiligung der Versöhnten, aus dem Allerheiligsten, in welches Christus mit seinem Blute eingegangen (9, 12.). Die Basis dieser Ansicht bei Oetinger, s. Auberlen die Theosophie Oetingers 1847. S. 274., Menken, Homilien über Hebräer K. IX. und X. 1831. S. 110 f., Brandts Schullehrerbibel zu Hebr. 9, 10., Stier, Br. an d. Hebr. I. 335. Bähr „die Lehre der Kirche vom Tode Jesu" S. 11. Die von Bähr in der mosaischen Symbolik vertheidigte eigenthümliche Ansicht über das Darbringen des Blutes im Heiligthum als einer von der Schlachtung ganz zu unterscheidenden Handlung hängt hiemit zusammen. Es beruht diese eigenthümliche Ansicht auf Beobachtung

einer allerdings im Sprachgebrauch der Schrift zu machenden Unterscheidung. Unter *ῥαντισμός τοῦ αἵματος* ist 1 Ptr. 1, 1., und wohl auch unter dem *καθαρισμός* 1 Joh. 1, 7., die subjektiv reinigende, die heiligende Kraft des Blutes Christi zu verstehen. Ebenso ist Hebr. 9, 14. an die heiligende Kraft des Blutes Christi zu denken, indem dasselbe mit dem Reinigungsmittel im A. T. (V. 13.) zusammengestellt und als das Mittel erwähnt wird, das Bewußtseyn so zu beleben, daß statt todter Gesetzeswerke, lebendige Gotteswerke daraus hervorgehen. Die Frage ist aber nur, ob der Verf. hiemit dem Blute eine selbständige, nicht unmittelbar in der versöhnenden Kraft seiner Vergießung liegende Kraft zuschreiben will, oder ob er diese reinigende Kraft eben als Folge der im Glauben aufgenommenen Versöhnung ansieht. Dies Letztere nun ist durchaus festzuhalten, wie denn erfahrungsmäßig aus dem Bewußtseyn des Versöhntseyns durch Christum die Neubelebung und Heiligung hervorgeht, Apostelg. 15, 9.: *τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας*. Der Gedanke V. 13. 14. dient ja nur zur Unterstützung dessen, was V. 11. 12. von der Kraft der Versöhnung Christi lehrt. Daß nach dem Sprachgebrauch des Hebräerbriefes *καθαίρειν, καθαρισμὸν ποιεῖν, καθαρίζειν* (ohne den Zusatz durch das Blut) die versöhnende Thätigkeit Christi bezeichne, läugnet auch die Menkensche Ansicht nicht, s. Brandt zu Hebr. 1, 3. 10, 2. vgl. Tit. 2, 14. Verbunden mit der näheren Bestimmung durch das Blut, kann der Ausdruck „reinigen durch das Blut" doch kaum etwas anderes als eine in der Versöhnung selbst, in der Vergießung des Blutes liegende belebende Kraft bezeichnen — abgesehen davon, daß sich die Vorstellung des außer Christi Leibe im Himmel befindlichen und zu Geist verklärten Blutes Christi (die übrigens mit Rücksicht auf das durch den Speerstich vergossene Blut auch von anderen orthodoxen Theologen vertheidigt wurde, s. Hecht, Hess. Hebopfer. V. 829.) durchaus dem Gedanken entzieht. Die reinigende und versöhnende, die subjektive und objektive Würkung des Blutes Christi verhält sich demnach nur zu einander wie consequens und antecedens, effectus und causa. Auch 1 Joh. 1, 7. fassen wir so, daß der vorher erwähnte Lichtwandel den Beweis abgiebt für den subjektiven Einfluß des Glaubens an die Versöhnung (vgl. Lücke, anders de Wette). Besprengung durch das Blut Christi ist wie beim Versöhnungsopfer die Vermittelung der Versöhnung für das Bewußtseyn des Gläubigen, so kann das Erlösungsbewußtseyn des Einzelnen als Besprengtseyn mit Christi Versöhnungsblut bezeichnet werden, vgl. Hebr. 10, 22. 12, 24., zugleich oder eminenterweise

kann es indeß auch die durch dies Erlösungsbewußtseyn bewürkte Neubelebung bezeichnen, wie 1 Ptr. 1, 1. vgl. Steiger zu d. St. Wie sehr die christliche Anschauung die durch die Versöhnung bewürkte Neubelebung des Bewußtseyns mit dem Bewußtseyn um die Aufhebung des Schuldverhältnisses in Einheit schaute, zeigt in unserm Briefe K. 10, 22—24., wo mit der Befreiung vom Schuldbewußtseyn, hier Besprengung der Herzen genannt, in enger Verbindung gedacht ist die im Sakrament der Taufe dargestellte principielle Heiligung und die gegenseitige Reizung zu Liebeswerken. Auch ist der bildliche Ausdruck Offb. 7, 14. zu vergleichen, wo es heißt, daß im Blute des Lammes die Kleider der Gläubigen hell gewaschen seien, welches, wie K. 3, 5. zeigt, nicht bloß auf die objektive Versöhnung, sondern auch auf die in Kraft derselben geschehende sittliche Bewährung geht. Wenn die Brandtsche Auslegung auch dort von der Erfahrung der reinigenden und verklärenden Kraft „seines Blutes" spricht und diese getrennt gedacht werden soll von der Blutvergießung, so wird der Sprachgebrauch jenes biblischen Buches K. 1, 5. übersehen.

3) *Ἐγγίζειν τῷ θεῷ, προσέρχεσθαι τῷ θεῷ*, K. 4, 16. 7, 19. 25. 10, 1. 22. 11, 6. Im A. T. findet sich die Formel *ἐγγίζειν τῷ θεῷ* von dem Hinzunahen der Priester zum Heiligthum gebraucht 2 Mos. 19, 22. 34, 30. 3 Mos. 10, 3 u. a. In diesem äußern Sinne braucht es unser Verf. 10, 1. Die antitypische Realität ist die reale Gottesgemeinschaft, von welcher der Terminus קָרַב auch Zeph. 2, 3. gebraucht wird. Da diese Gemeinschaft und dieses Hinzunahen nur möglich ist im Bewußtseyn der Aufhebung des Schuldverhältnisses, so hat erst Christus die *προσαγωγή* zu Gott und somit die Rechtfertigung des Sünders zu Stande gebracht (Röm. 5, 1. 2. 1 Petr. 3, 18. Eph. 2, 18.), dem entsprechend K. 10, 19—22. Bei unserem Verf. erhält dieser Zutritt zu Gott dadurch noch eine besondere Bedeutung, daß nach ihm Christus zuerst in das Allerheiligste eingegangen, und durch ihn dies auch den Gläubigen zu Theil wird (10, 19.). Mit diesem Allerheiligsten wird von ihm, wie S. 107. bemerkt, in unbewußter Symbolik die absolute Gottesnähe bezeichnet. So findet also jenes durch Christi Versöhnung vermittelte Hinzunahen zum *θρόνος τῆς χάριτος* (4, 16.) seine Vollendung in der jenseits zu erwartenden absoluten Gottesgemeinschaft.

Gedruckt bei W. Plötz in Halle.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Tholuck, August,

Das Alte Testament im Neuen Testament Über d. Citate d. Alten Testaments im Neuen Testament u. über d. Opfer-u. Priesterbegriff im Alten u. Neuen Testamente

Hamburg 1849

Exeg. 1091 mc
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10412989-1